Antonio Gramsci

LA FORMACION DE LOS INTELECTUALES

Versión al español de
Angel González Vega



EDITORIAL GRIJALBO, S. A.
MÉXICO, D. F., 1967

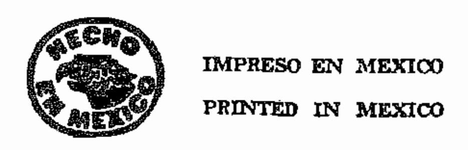
COLECCION 70

LA FORMACION DE LOS INTELECTUALES

Título de la obra original en italiano:
ANTOLOGIA DEGLI SCRITTI

Versión al español de Angel González Vega, de la edición de Editori Riuniti, Roma, 1963.

PRIMERA EDICION



IMPRESO EN MEXICO
PRINTED IN MEXICO

INDICE

Nota editorial

Con el título LA FORMACION DE LOS INTELECTUALES *publicamos, en realidad, una selección de textos de Antonio Gramsci dados a la luz por Editori Riuniti, de Roma, en una antología de los trabajos teóricos y políticos del autor. Esta antología es, a su vez, una selección de lo que con toda justicia se ha denominado "ese monumento del pensamiento,* Los cuadernos de la cárcel, *de Antonio Gramsci".*

Hemos preferido dar a este volumen el título mencionado —que corresponde al capítulo que abre la obra—, porque la esencia de todos ellos, tan variados por el tema y aparentemente tan disímiles por su contenido, es una: entre los objetivos de la lucha a la que Gramsci entregó su vida, e informando a todos ellos, se encuentra en la cúspide el lograr una transformación del hombre que haga de él un verdadero Hombre. Y ello sólo será posible cuando mediante y tras las transformaciones económicas y sociales absolutamente necesarias en el seno de la sociedad, cada uno de sus miembros se haya convertido en un ser plenamente consciente, culturalmente formado, que domine, si no todos, sí los fundamentos generales y esenciales de las conquistas de la ciencia; es decir, cuando todos los hombres sean, en verdad, y no en el sentido exclusivista que la sociedad actual impone, intelectuales.

En el pensamiento de Gramsci, todos los hombres pueden llegar a ser verdaderos intelectuales porque ya hoy, en mayor o menor grado, lo son. La división del trabajo en manual e intelectual no establece una barrera que haga inútil e impida la participación del pensamiento aun en los trabajos más toscos y elementales. Gramsci es explícito en este sentido, y a él hemos querido atenernos fielmente al llevar al lector de lengua española una selección de textos riquísimos en pensamientos e ideas, de uno de los pensadores más honestos y profundos de nuestro mundo intelectual contemporáneo.

E. G.

La vida de Gramsci

Antonio Gramsci nació en Ales el 23 de enero de 1891. Su infancia fue dura, pero no desgraciada. Su familia era bastante pobre; el padre, Francisco, con sus modestos ingresos de empleado del Registro tenía que mantener a la mujer y a siete hijos. Todos buscaban, por consiguiente, aportar alguna ayuda: la madre, cosiendo y realizando otros trabajos; los hijos buscando, desde muchachos, ganar algo. "Yo comencé a trabajar cuando tenía once años —confiesa Antonio en una de sus cartas— ganando mis nueve liras al mes (lo que representaba un kilogramo de pan diario) por diez horas de trabajo en la jornada, incluida la mañana del domingo, moviendo libros de registro que pesaban más que yo; muchas noches, ocultándome de todos, lloraba porque me dolía todo el cuerpo. Ni siquiera mi madre conoce toda mi vida y las adversidades que pasé."

A las fatigas de la miseria se unían para el pequeño Antonio los sufrimientos de la enfermedad; ya desde chico era frágil y delicado de salud y padecía una deformación física. Sin embargo, era de naturaleza cordial; jugaba de buen grado con los demás muchachos y se extasiaba con sueños de viajes llenos de aventuras; en sus cartas recuerda siempre con nostalgia y ternura los años de la infancia.

Bien pronto reveló singular disposición para los estudios; frecuentó con éxito la escuela pública en Santu Lussurgio, donde una aldeana lo tenía a pensión por cinco liras al mes, y, después, el liceo Carlo Dettori, en Ca-

gliari. El 30 de septiembre de 1911 obtuvo el título de bachiller y marchó a Turín para ingresar en la Facultad de Letras de su Universidad.

Así termina el período de la formación juvenil de Gramsci, cuyo factor más importante es, sin duda, la experiencia directa de su isla, Cerdeña, y la problemática que tal realidad le suscitaba. ¿Por qué Cerdeña era pobre y atrasada y, en cambio, otras regiones de Italia estaban en desarrollo y progresaban? "Imaginemos la Cerdeña —decía a menudo el joven Gramsci a sus amigos— como un campo fértil y ubérrrimo, alimentada su fertilidad por un venero de agua subterránea que viene de un lejano monte. De repente veis que la fertilidad desaparece y donde había hermosas mieses solamente brota la hierba del suelo. Indagáis la causa de esta desgracia, pero no la encontraréis si os limitáis a buscar en vuestras parcelas, si no orientáis vuestra búsqueda hacia el monte de donde llegaba el agua y descubrís entonces que, algunos kilómetros más lejos, un malvado o un egoista cortó el agua que alimentaba la riqueza de vuestro campo."

Este es ya el elemento primordial del problema que se afrontará y resolverá con su nuevo planteamiento de la cuestión meridional.

Gramsci vive en Turín miserablemente con una beca, y trabaja para completar sus ingresos. "He vivido durante un par de años —escribe a su hermana— fuera del mundo, como en sueños. Viví cerebralmente, no con el corazón. Pero he trabajado, he trabajado para vivir, cuando para vivir debería haber descansado, haberme divertido. Dos años en que no reí nunca, pero tampoco lloré jamás."

Llega a ser uno de los alumnos predilectos del profesor Bartoli y positiva promesa para la ciencia de la lingüística. "Uno de los mayores «remordimientos» de mi vida intelectual —escribió más tarde— es el profundo dolor que proporcioné a mi buen profesor Bartoli, de la Universidad de Turín, quien estaba persuadido que yo era el arcángel destinado a «desterrar» definitivamente a los neogramáticos."

Paralelamente a los estudios, en aquellos años se acercó al movimiento obrero turinés. Después de pocos meses de estancia en Turín se afilió a la agrupación socialista local y es encargado de organizar una sociedad obrera de socorros mutuos. Colabora en el periódico socialista de la agrupación y, poco a poco, comienza a encontrar alguna respuesta a los problemas que su experiencia sarda le había planteado y que le surgen de nuevo. Es él quien en 1914 propone a los socialistas turineses postular como candidato a Gaetano Salvemini, el más destacado representante del movimiento meriodionalista.

Ya en aquellos años comienza a entrever que la única solución a las contradiciones de la sociedad italiana es la revolución proletaria. "A menudo jóvenes estudiantes y obreros salíamos en grupo de las reuniones del Partido —nos cuenta Gramsci— atravesando las calles de la ciudad, silenciosas a aquellas horas, mientras los últimos noctámbulos se detenían a mirarnos de soslayo porque, olvidados de nosotros mismo, con los ánimos aún encendidos de pasión, continuábamos nuestras discusiones entremezcladas de terribles propósitos y sonoras carcajadas, galopando por el reino de la quimera y de los sueños."

El 11 de noviembre de 1914 hace su último examen universitario. Es el momento en que definitivamente resuelve su elección entre la carrera científica y la actividad revolucionaria. Así culmina el segundo período de la vida de Gramsci: la etapa de su formación cultural.

Durante la guerra, la actividad política de Gramsci aumenta en intensidad. En la práctica ya es un "revolucionario profesional." Es redactor del Grido del popolo, *semanario socialista de Turín; muy activo en la agrupación, multiplica sus contactos con los obreros de las fábricas. Al desfondarse, con la guerra, la II Internacional, busca conocer, a través de publicaciones ilegales en*

todos los idiomas, las posiciones de Lenin y los bolcheviques. Alcanza, así, a captar la importancia de las conferencias de Zimmerwald y de Kienthal, donde precisamente lanzó Lenin la consigna de la transformación de la guerra imperialista en guerra civil. Educa a los cuadros obreros turineses en la polémica contra el reformismo y rápidamente se convierte en el más querido de los dirigentes socialistas de Turín. "Le rodean los jóvenes y se le acercan los obreros más inteligentes y activos, y no sólo socialistas, sino anarquistas y católicos. Su lugar de trabajo en la organización obrera citadina y la bohardilla donde habita, comienzan a convertirse en la Meca de un peregrinaje ininterrumpido. De tal forma que, cuando en julio de 1917 se personan en Turín dos representantes del Gobierno de Kerenski, los mencheviques Goldenberg y Smirnov, fueron recibidos por una grandiosa manifestación de apoyo a Lenin. Y en agosto del mismo año, luego de la fallida insurrección de los obreros turineses, donde en cinco días de lucha armada cayeron quinientos trabadores, Gramsci es elegido secretario de la agrupación de Turín. Así completa su experiencia práctica de revolucionario y organizador, que une a la madura formulación del análisis de la sociedad italiana y de la línea de lucha y que acentúa cada vez más su polémica de enfrentamiento con la dirección del Partido Socialista. Es decir, llega a L'Ordine nuovo.

Con la publicación de L'Ordine nuovo *—que se inició el 1º de mayo de 1919— se cierra el período de la formación de Gramsci y se abre el de su plena madurez. "Cuando en el mes de abril de 1919 decidimos entre tres o cuatro, o cinco (nuestras discusiones y deliberaciones deben existir aún, porque fueron recopiladas y transcritas en magníficas copias, particularmente las orales; ¡sí, señores!, las orales... ¡para la historia!), iniciar la publicación de la revista* L'Ordine nuovo, *ninguno de nosotros —o quizás ninguno— pensaba en cambiar la faz del mundo, ni en transformar el cerebro ni el corazón de la humanidad, ni en abrir un nuevo ciclo en la historia. Nadie de nosotros —quizás nadie, aunque alguno fantaseaba sobre seis mil suscriptores en unos cuantos meses— acariciaba ilusiones doradas sobre el buen éxito de la empresa. ¿Quiénes éramos?, ¿qué representábamos? ¿De qué nueva palabra éramos portadores? ¡Ay de mí! El único sentimiento que nos unía en nuestras juntas era el suscitado por la difusa pasión por una vaga cultura proletaria; queríamos hacer, hacer, hacer. Nos sentíamos angustiados por falta de orientación, inmersos en la agitada vida de aquellos días que sucedieron al armisticio, cuando parería inminente la hecatombe de la sociedad italiana. ¡Ay de mí! La única palabra nueva que se suscitó en las reuniones fue acallada."*

La palabra nueva era la de los consejos de fábrica, es decir, la de la búsqueda por descubrir las formas originales, italianas, del poder obrero: la fibra de acero de nuestra revolución. Y había sido sofocada por la presencia de Tasca que, en cambio, concebía una "revista de cultura abstracta, de información abstracta." De ahí la necesidad de un golpe de Estado a la redacción que debía hacer de L'Ordine nuovo *el periódico de los consejos de fábrica. "Togliatti y yo urdimos el golpe de Estado a la redacción: el problema de las comisiones internas fue explícitamente planteado en el número siete de la revista; la noche antes de escribir el artículo habíamos explicado al compañero Terracini su contenido y él nos manifestó su plena conformidad en lo teórico y en lo práctico. El artículo, con la conformidad de Terracini y la colaboración de Togliatti, tuvo un éxito imprevisto. Togliatti, Terracini y yo fuimos invitados a celebrar conversaciones en los círculos educacionales, en las asambleas de fábrica; las comisiones internas nos invitaron a discutir en reuniones restringidas sobre créditos y cobranzas.*

"Continuamos. El programa de desarrollo de las comisiones internas llega a ser el problema central, se convierte en la «idea» de L'Ordine nuovo; *se planteaba como*

el problema fundamental de la revolución obrera, era el problema de la «libertad» proletaria. L'Ordine nuovo, para nosotros y para quienes nos seguían, se convirtió en el «periódo de los consejos de fábrica»: los obreros —y esto podíamos afirmarlo— querían los consejos de fábrica. ¿Y por qué los obreros se apasionaban por L'Ordine nuovo? Porque en los artículos del periódico se encontraban a sí mismos, veían reflejado lo mejor de sí; porque sentían que los artículos del periódico insinuaban su mismo espíritu íntimo de búsqueda. "¿Cómo pudimos llegar a ser independientes? ¿Cómo pudimos alcanzar a ser nosotros mismos? Porque los artículos de L'Ordine nuovo no eran fría ornamenta intelectual, sino que surgían de nuestra discusión con los mejores obreros, porque reflejaban los sentimientos, la voluntad, la verdadera pasión de la clase obrera turinesa que habían sido provocados y puestos a prueba por nosotros; porque los escritos de L'Ordine nuovo eran casi como «levantar acta» de los acontecimientos reales, vistos como momentos del proceso de íntima independización y expresión de sí por parte de la clase obrera. Por eso los obreros querían a L'Ordine nuovo."

De tal modo, L'Ordine nuovo se convirtió en el centro del movimiento obrero turinés, su guía y sostén en la gran huelga de abril de 1920, durante la ocupación de las fábricas en septiembre de 1920 y en la fracasada huelga de abril de 1921.

En el curso de estos años se acentuaron, cada vez más, sus polémicas con la dirección del Partido Socialista —maximalistas y charlatanes por un lado y reformistas por el otro—, y se elaboró un programa que se situó como base de la renovación del Partido Socialista Italiano.

Este es ya un programa comunista y el mismo Lenin lo señalaba como el único que correspondía a los principios de la III Internacional. "En lo que respecta al Partido Socialista Italiano, el II Congreso de la III Internacional considera sustancialmente justa la crítica al Partido y las

propuestas prácticas publicadas en la revista L'Ordine nuovo del 8 de mayo de 1920 como propuestas al Consejo nacional del Partido Socialista Italiano en nombre de la sección turinesa de dicho Partido, propuestas que corresponden plenamente a todos los requisitos fundamentales de la III Internacional. El II Congreso de la III Internacional invitó, por consiguiente, al Partido Socialista Italiano, a convocar a un Congreso Extraordinario del Partido para examinar tales propuestas y las decisiones de los dos congresos de la Internacional Comunista, a fin de rectificar la línea del Partido y de depurarle —y, sobre todo, a su grupo parlamentario— de los elementos no comunistas."

La suerte de la crítica gramsciana al Partido Socialista y el fracaso de todas las tentativas por su renovación interna inevitablemente tenían que desembocar en la fundación de un nuevo Partido, leninista y auténticamente revolucionario, el Partido Comunista. Esto sucedió, como es sabido, en Liorna el 21 de enero de 1921.

Pero al igual que L'Ordine nuovo nació inicialmente sobre la base de un compromiso, que en parte lo paralizó, el nuevo Partido nace unido al ala maximalista de Bordiga que, de momento, no le permite ejercitar plenamente su función. La lucha contra Bordiga y su tendencia concluye solamente en el III Congreso, habido en Lione en enero de 1926.

Mientras tanto, el II Congreso del Partido Comunista Italiano, celebrado en marzo de 1922, decide enviar a Gramsci a Moscú en calidad de representante del Partido en la Internacional Comunista. Ahí termina una de las etapas más intensas y creadoras de la actividad de Gramsci: la de los "consejos" y la de la creación del nuevo Partido de la clase obrera, y comienza un período, no menos importante, de experiencias internacionales.

Gramsci permanece en Moscú hasta la primavera de 1923 y asistió al IV Congreso de la Internacional, que condenó la tendencia sectaria y dogmática de Bordiga;

obtuvo una experiencia profunda del nuevo Estado socialista y del Partido Bolchevique, conoció a la mayoría de los dirigentes de la revolución. En esta época conoce y se casa con Giulia Schucht, con la que tiene dos hijos, Delio y Giuliano. En la primavera de 1923 se traslada a Viena, desde donde seguirá mejor la evolución de la situación italiana. Sugiere el título del nuevo periódico del Partido, L'Unità, *que inicia su publicación el 12 de febrero de 1924.*

El título es ya un programa y lo explica en una carta enviada desde Viena: "...La clase obrera, el Partido de la clase obrera, no podrán llevar a cabo su tarea histórica si no ponen por delante, si no tienen el acierto de asestar un golpe mortal al fascismo; no podrán plantearse la edificación de un «orden nuevo», de un Estado obrero, si no sabemos conquistar y conservar como el bien supremo, la unidad. *Unidad de la clase obrera en torno al Partido, unidad de los obreros y de los campesinos, unidad del Norte y del Mediodía, unidad de todo el pueblo italiano en la lucha contra el fascismo."*

En las elecciones políticas de abril de 1924, Gramsci es elegido diputado. Regresa a Italia y vuelve a su puesto de trabajo y de lucha. Dio el primer golpe al bordiguismo en la conferencia ilegal del Partido celebrada en Como, en mayo del mismo año; gana al Partido para el conocimiento de la naturaleza de clase del fascismo, plantea la política de unidad de todas las fuerzas progresivas contra el fascismo. Participa activamente en las reuniones del Aventino, es decir, del grupo de diputados de diversas corrientes políticas que, después del asesinato de Matteotti, se rehusan volver a la Cámara. Sostiene la necesidad de la huelga general política y de la transformación del Aventino en el único Parlamento legal, en "Anteparlamento", y se esfuerza por ampliar la base del Partido absorbiendo a los elementos de la fracción internacionalista del Partido Socialista Italiano; toma contacto con otras fuerzas políticas y, entre tanto, prepara al Partido para el paso a la ilegalidad. En realidad, el 3 de enero de 1925 Mussolini anunciará las leyes de excepción.

La actividad de Gramsci continúa febrilmente en L'Unità, *en el Parlamento —donde vuelve a entrar después de las manifestaciones de impotencia del Aventino— y sobre todo en las organizaciones del Partido, en cada fábrica, en cada lugar de trabajo. En ese período se prepara el III Congreso del Partido, que se celebra clandestinamente en Lione en enero de 1926. Las tesis elaboradas y aprobadas en este Congreso —las famosas "tesis de Lione"— marcaron la derrota definitiva del bordiguismo y constituyeron la plataforma de la política ulterior del Partido Comunista Italiano.*

La noche del 8 de noviembre de 1926, Gramsci es arrestado por la policía fascista. Concluye así el intenso período de su lucha directa contra el fascismo y por crear un gran frente único antifascista. Comienza desde ese momento su peregrinaje de cárcel en cárcel, primero en espera del proceso, luego para cumplir la condena. El proceso se inicia el 28 de mayo de 1928 y se cierra el 4 de junio con la condena de Gramsci a 20 años, 4 meses y 5 días de prisión. Es el último período de la vida de Gramsci, que concluye con su muerte. Condenado a morir lentamente por las penalidades de la vida carcelaria —él, ya tan débil y minado en lo físico—, apartado de la realidad y de la vida política, disponiendo de pocos libros y revistas, dedica algunos años a la meditación, a la construcción de ese monumento del pensamiento, su obra Los cuadernos de la cárcel.

Primero estuvo en la cárcel de Turín, luego en Civitavecchia y, por último, cuando estaba moribundo, en una clínica de Formia. Murió el 27 de abril de 1937 en la clínica Quisisana, de Roma, una semana después de que, debido a condonaciones y amnistías, acababa de cumplir la condena.

Editori Riuniti

PRIMERA PARTE

La formación de los intelectuales

El Partido Comunista

El funcionarismo

Capítulo 1

La formación de los intelectuales

¿Son los intelectuales un grupo social autónomo e independiente, o todos los grupos sociales tienen sus propias categorías de intelectuales especializados? El problema es complejo por las diversas formas que ha asumido hasta ahora el proceso histórico real de la formación de las distintas categorías intelectuales.

Las más importantes de esas formas son dos:

Primera) Todo grupo social que surge sobre la base original de una función esencial en el mundo de la producción económica, establece junto a él, orgánicamente, uno o más tipos de intelectuales que le dan homogeneidad no sólo en el campo económico, sino también en el social y en el político. El empresario capitalista crea consigo al técnico de la industria, al docto en economía política, al organizador de una nueva cultura, de un nuevo derecho. Es preciso señalar que el empresario representa un producto social superior, caracterizado ya por cierta capacidad dirigente y técnica, es decir, intelectual. Además de en su esfera de actividad e iniciativas, debe poseer determinados conocimientos técnicos en alguna otra, al menos en la más próxima a la producción económica. Debe ser un organizador de masas, organizador de la "confianza" de los inversionistas en su administración, de los compradores de su mercancía, etcétera.

Si no todos los empresarios, sí un núcleo selecto, re-

querido por la necesidad de establecer las condiciones más favorables para la expansión de su clase, debe poseer una aptitud adecuada de organizador de la sociedad en general, desde sus múltiples instituciones de servicios hasta el organismo estatal. Y en todo caso, tiene que tener la suficiencia para seleccionar y elegir a los "encargados" o empleados especializados a quienes confiar esta actividad organizadora de las relaciones generales al margen de la administración. Se puede observar que las actividades de los intelectuales "orgánicos" [1] * que toda clase nueva establece consigo y que forma a lo largo de su desarrollo progresivo son, por lo demás, "especializaciones" de los aspectos parciales de la actividad primaria del nuevo tipo social surgido de la nueva clase.

También el señor feudal[2] poseía una competencia técnica especial: la militar; la crisis del feudalismo se inicia desde el momento en que la aristocracia pierde el monopolio de la capacidad técnico-militar. Pero la formación de los intelectuales en el mundo feudal —y en el clásico que le precedió— precisa de un examen particular, ya

* Mientras no se especifique lo contrario, todas las notas son del editor italiano.

1 El "intelectual orgánico" es otro de los conceptos fundamentales originados por Gramsci. El intelectual orgánico es, según sus propias palabras, el que emerge "sobre el terreno a exigencias de una función necesaria en el campo de la producción económica". Así, por ejemplo, el empresario capitalista crea consigo al técnico de la industria, etc. A su vez, el obrero instituye al organizador sindical, al revolucionario profesional y, también, a organizadores de una nueva cultura, etcétera.

2 De feudo. Eran llamados "feudales" los bienes concedidos por el rey o por los grandes señores a sus fieles, en pago de los servicios prestados de carácter militar. En el feudo, el señor tenía todos los poderes. El feudo se caracterizaba, también, por un tipo particular de economía que buscaba producir en sus dominios todo lo que le era necesario. Por eso, los intercambios eran limitadísimos, y los campesinos se hallaban indisolublemente ligados a la tierra que cultivaban, en condición de siervos de la gleba. El sistema feudal se difundió en Europa, por los franceses, en el siglo VIII, y sólo fue definitivamente barrido por la vía de la revolución burguesa.

que su aparición y desarrollo se producen por caminos y medios que han de estudiarse concretamente. Es de advertir que la masa de los campesinos, aunque ejerce una función necesaria en la esfera de la producción, no crea intelectuales propios, orgánicos, y no asimila ningún tipo de intelectuales tradicionales, a pesar de que otros grupos sociales extrajeron muchos de sus intelectuales de esa misma masa campesina y de que la mayoría de los intelectuales tradicionales son de origen campesino.

Segunda) En la historia, todo grupo social "fundamental" [3] que brota como expresión de la nueva estructura en desarrollo —la que a su vez surge de las precedentes estructuras económicas— ha encontrado, hasta ahora, las categorías intelectuales preexistentes, que más bien se mostraban como representantes de una continuidad histórica ininterrumpida hasta para las más complicadas y radicales transformaciones de las formas sociales y políticas.

La más típica de estas categorías de intelectuales es la de los eclesiásticos. Esta categoría monopolizó por largo tiempo —toda una fase histórica simbolizada en parte[4] por este monopolio— algunas actividades importantes: la ideología religiosa o sea, la filosofía, y la ciencia de la época, y con ellas la escuela, la enseñanza, la moral, la justicia, la beneficencia, etc. La categoría de los eclesiásticos se puede considerar la jerarquía intelectual orgánicamente ligada a la primitiva aristocracia de la tierra y estaba jurídicamente equiparada con ella, repartiéndose el ejercicio de la propiedad feudal y el disfrute de los privilegios estatales enlazados a la propiedad. Pero el monopolio de la supraestructura por parte de los eclesiásticos

3 Esenciales son los grupos de la sociedad (clases) que históricamente se encuentran en disposición de asumir el Poder y la dirección de las otras clases, como, por ejemplo, la burguesía y el proletariado.

4 El Medievo, es decir, el período que va, aproximadamente, desde la caída del Imperio Romano (476 d. de C.) hasta el descubrimiento de América en 1492.

no estaba exento de luchas y limitaciones; por eso surgieron en variadas y concretas formas de investigación y estudio otras categorías adecuadas y de mayor volumen, para reforzar el poder central del monarca hasta el absolutismo. Así comienza a formarse la aristocracia de la toga,[5] con sus propios privilegios y jerarquías de administradores, científicos, teóricos, filósofos no eclesiásticos, etcétera.[6]

Como estas diversas categorías de intelectuales tradicionales se sentían con espíritu de cuerpo, la historicidad de su cualificación se mantuvo ininterrumpida, colocándose de por sí en posición autónoma e independiente del grupo social dominante. Esta auto-posición tuvo consecuencias, y de largo alcance, en el campo ideológico y político. Toda la filosofía idealista se puede relacionar fácilmente con este supuesto asumido por el conjunto social de los intelectuales, y tal postura puede definirnos también el significado de utopía social que orilló a los intelectuales a creerse independientes, autónomos, revestidos de propia representación.[7]

Sin embargo hay que advertir que si el Papa y los altos jerarcas de la Iglesia se estiman más ligados a Cristo y a los apóstoles que a los senadores Agnelli y Benni,[8] no pasa lo mismo con Gentile y Croce, tomemos por caso. Especialmente Croce, se siente estrechamente

[5] Los juristas y los abogados.

[6] Gramsci se refiere al establecimiento de una cultura laica (no eclesiástica) surgido en conexión con la formación y desarrollo de la monarquía absoluta en Europa, el reino de Federico II y los señoríos en Italia y en función de las necesidades administrativas, diplomáticas y de otro orden, más bien que de las exigencias del prestigio cultural de las Cortes.

[7] La relación entre la utopía, que hace a los intelectuales creerse independientes de la clase dominante, y la concepción idealista, está en el hecho de que, según tales concepciones, es el pensamiento, la idea, lo que crea la realidad, y no viceversa.

[8] Dos de entre los principales exponentes del capitalismo italiano, accionistas, respectivamente, de la FIAT y de la Montecatini.

ligado a Aristóteles y a Platón y no oculta, sino al contrario, su ligazón con los senadores Agnelli y Benni, y ahí es donde hay que buscar las características más relevantes de la filosofía de Croce.[9]

¿Cuáles son los "máximos" límites de la acepción de intelectual? ¿Puede hallarse un criterio unánime para caracterizar las diversas y dispares actividades intelectuales distinguiéndolas, al propio tiempo y en esencia, de las correspondientes a otros grupos sociales? Me parece que el error de método más extendido es haber buscado esta estimación de lo diferencial en lo intrínseco de la labor intelectual, en lugar de situarla en el conjunto del sistema de relaciones en el que ellos —y por consiguiente los grupos que les personifican— vienen a unirse al complejo general de las relaciones sociales. Ciertamente, por ejemplo, el trabajador o proletario no se caracteriza específicamente por su labor manual o mecánica si su trabajo no se sitúa en determinadas condiciones y relaciones sociales (aparte de la consideración de que no existe trabajo que sea puramente físico; de donde se desprende que la expresión de Taylor[10] sobre "el gorila amaestrado" es una metáfora para indicar un límite en determinada dirección. En cualquier trabajo físico, aun en el más mecánico y descalificado, existe un mínimo de calidad técnica, un mínimo de actividad intelectual creadora). Ya se hizo observar que los empresarios, por su misma función, deben tener, en cierta medida, una serie de cualidades de tipo intelectual, pero su persona-

[9] A propósito de esta frase, Croce desmintió que hubiera conocido a Agnelli y a Benni. Pero evidentemente que Gramsci no alude a una relación física o material, sino al hecho de que Croce había vertido al terreno de la cultura las exigencias económicas y políticas del gran capital italiano en una determinada fase de su desarrollo.

[10] Federik Taylor (1856-1915), ingeniero norteamericano, fundador de la organización científica del trabajo, tendente a aumentar la productividad mediante una explotación más racional del trabajo de los obreros y algunas innovaciones en el sistema de producción.

lidad social no está definida por estas cualidades, sino por las relaciones sociales generales, que precisamente caracterizan su posición de empresario en la industria.

Por consiguiente, podría decirse que todos los hombres son intelectuales, pero que no todos tienen en la sociedad la función de intelectuales.[11]

Cuando se establece el distingo entre intelectuales y no intelectuales, en realidad se está haciendo mención al inmediato ejercicio social de la categoría profesional de los intelectuales; es decir, se considera la dirección en que recae el mayor volumen de la actividad profesional: si se produce en energía intelectual o en esfuerzo nervio-muscular. Esto significa que si bien se puede hablar de intelectuales, no podemos referirnos a no intelectuales, porque el no intelectual no existe. Pero la relación entre el esfuerzo de trabajo intelectual-cerebral y el muscular-nervioso, no es siempre uniforme, ya que se presentan diversas calidades de ocupación intelectual. No existe humana facultad de obrar de la que quepa excluir toda intervención intelectual; no se puede separar *l'homo faber del homo sapiens.*[12] En fin, todos los hombres, al margen de su profesión, manifiestan alguna actividad intelectual, y ya sea como *filósofo,* artista u hombre de gusto, participa de una concepción del mundo, observa una consecuente línea de conducta moral y, por consiguiente, contribuye a mantener o a modificar un concepto universal, a suscitar nuevas ideas.

Por tanto, el problema de crear un nuevo tipo de intelectual radica en desarrollar críticamente la manifestación intelectual —que en todos, en cierto grado de evolución, existe— modificando su relación con el esfuerzo muscular-nervioso en un nuevo equilibrio, consiguiendo que éste, como elemento de actividad práctica general que renueva perpetuamente el mundo físico y social, se convierta en el fundamento de una nueva e integral concepción del mundo. El tipo tradicional de intelectual se confiere vulgarmente al literato, al filósofo, al artista. Por eso, los periodistas que se creen escritores, filósofos o artistas se consideran también *verdaderos* intelectuales. En la vida moderna, la educación técnica estrechamente conectada al trabajo industrial, aun el más primario y descalificado, debe formar la base del nuevo tipo de intelectual.[13]

Sobre este principio ha trabajado el semanario *L'Ordine nuovo* orientado a desarrollar ciertas formas del nuevo intelectualismo y a determinar conceptos nuevos, y el hecho de que el planteamiento corresponda a necesidades latentes y a la evolución de las formas de vida actual, ha sido uno de los motivos que explican su éxito. El modo de ser del nuevo intelectual no puede consistir ya en la elocuencia como motor externo y momentáneo de afectos y pasiones, sino en enlazarse activamente en la vida práctica como constructor, organizador y persuasor constante —pero no por orador— y, con todo, remontándose por encima del espíritu abstracto matemático; de la técnica-trabajo se llega a la técnica-ciencia y a la concepción humanística-histórica sin la cual se es "especialista", pero no se es "dirigente" (especialista + político).[14]

Se establecen así, históricamente, las categorías de intelectuales especializados para el ejercicio de su fun-

11 Así, puede suceder que en alguna ocasión se tercie el freírse uno un par de huevos o coserse un desgarrón de la chaqueta, lo que no significa que se sea cocinero o sastre.

12 Literalmente *uomo fabbro* (el forjador) simboliza el trabajo manual, y *uomo sapiente* (el sabio), significa la actividad intelectual.

13 No es por azar que, en la Unión Soviética, la escuela politécnica, es decir, científico-técnica, sea la base de la enseñanza.

14 El tipo de intelectual que simboliza Gramsci es el intelectual ligado orgánicamente al desarrollo de la organización política de la clase obrera. Este nuevo tipo de intelectual dirigente, nada tiene que ver con ciertas figuras inveteradas de caudillos políticos que se confiaban preferentemente en la oratoria y en la emoción. Por el contrario, el conocimiento de los problemas de la producción, de la técnica y de la economía deben acompañarle, junto con una visión general histórico-humanística de la realidad a modificar.

ción; se integran conectadas a todos los grupos sociales y, especialmente, a los más importantes, donde experimentan singular, fuerte y compleja formación vinculados al grupo social dominante. Una de las características sobresalientes de todo grupo en desarrollo hacia el poder es su lucha por conquistar y asimilar la ideología del intelectual tradicional, y esto se produce con mayor rapidez y eficacia cuando el grupo dado, pronta y simultáneamente, crea sus propios intelectuales orgánicos.

El enorme desarrollo —considerado en el sentido más amplio— adquirido por el movimiento y la organización escolar en la sociedad que surge de la época medieval, denota la importancia que en el mundo moderno asumieron las categorías y las funciones intelectuales; indica cómo se ha buscado profundizar y ampliar la intelectualidad de cada individuo y también multiplicar las especializaciones, perfeccionándolas. De esto se derivan las instituciones escolares de diversos grados y los organismos para promover en todo campo de ciencias y técnicas la llamada "cultura superior".

La escuela es el instrumento de preparación de intelectuales de diversas categorías. El conjunto de la labor intelectual en los distintos Estados se puede apreciar, objetivamente, por la cantidad de escuelas especializadas y la jerarquización de que gozan. Cuanto más extensa es el "área" escolar y abundantes los "grados superiores" de enseñanza de un Estado determinado, más vigorosa es su esfera cultural y su sociabilidad. A semejanza, podemos referirnos al campo de la técnica industrial. Y vemos que la industrialización de un país se estima por sus instalaciones para la fabricación de máquinas herramientas y por su fabricación de instrumentos y equipos de precisión. El país que dispone de la mejor instalación para la fabricación de instrumentos para los gabinetes de experimentación científica y para construir aparatos de comprobación de tales instrumentos, puede decirse que es el más completo en la esfera técnico-industrial, el de mayor sociabilidad. Así ocurre en la preparación de los intelectuales y en las escuelas a tal fin; escuelas e institutos de alta cultura son semejantes.

En esta materia tampoco se puede desligar la cantidad de la calidad: a la preparación técnico-cultural más elevada no puede dejar de corresponder la amplísima difusión de la instrucción primaria y la suma solicitud para favorecer al máximo a los grados intermedios. Naturalmente, que la necesidad de establecer la base más vasta posible de selección y formación de intelectuales de calificación superior, es decir, de dar una estructura democrática a la cultura y técnica superiores, no deja de tener inconvenientes, pues, como sucede de hecho en toda sociedad moderna, se crea, de ese modo, la posibilidad de grandes crisis de desocupación entre las capas medias intelectuales.

Es de advertir, que la formación de los estamentos intelectuales en la realidad concreta no se produce en un terreno democrático abstracto, sino conforme a procesos históricos tradicionales muy precisos. Se crean por las capas que tradicionalmente "producen" intelectuales y que son las mismas que habitualmente se especializan en el "ahorro", o sea, la pequeña y la media burguesía del campo y algunos estratos de las de la ciudad. La variada distribución de los diferentes tipos de escuelas —clásicas y profesionales— en el terreno "económico" y las diferentes aspiraciones de las varias categorías de estas capas, determinan o conforman la producción de las múltiples ramas de especialización intelectual. Así, en Italia, la burguesía rural presenta, especialmente, funcionarios estatales y profesionales, mientras la burguesía citadina procura técnicos para la industria. Por eso, en el norte de Italia se forman, singularmente, los técnicos, y con similar particularidad, en el sur los funcionarios y los profesionales.

La relación entre los intelectuales y la esfera de la producción no es inmediata, como sucede con los grupos sociales fundamentales, pero es "mediata", y en dife-

rente escala, en toda la trama social, en el conjunto de la supraestructura de la que, precisamente, los intelectuales son funcionarios. Se podría estimar lo "orgánico" de las distintas capas de intelectuales, su mayor o menor conexión con un grupo social básico, fijando una graduación de las funciones y de la supraestructura desde abajo hacia arriba, desde la base estructural hasta lo alto. De momento, se pueden establecer dos grandes "capas" supraestructurales: la llamada, por así decir, "sociedad civil", que abarca al conjunto de organismos vulgarmente denominados "privados" y la "sociedad política o Estado", que corresponde a la función "hegemónica" que el grupo dominante ejerce sobre toda la sociedad y al "poder de mando directo" que se manifiesta en el Estado y en el gobierno "jurídico".[15]

Estas funciones son, precisamente, organizativas y de conexión. Los intelectuales son los "empleados" del grupo dominante a quienes se les encomienda las tareas subalternas en la hegemonía social y en el gobierno político; es decir, en el consenso "espontáneo" otorgado por las grandes masas de la población a la directriz marcada a la vida social por el grupo básico dominante, consenso que surge, "históricamente", del prestigio —y por tanto,

[15] Encontramos formulado, de modo sintético y sumamente claro, uno de los pensamientos gramscianos más importantes, el de la dictadura (dominio) y hegemonía (dirección intelectual y moral), entre coerción y consenso. Toda clase, para afirmar su poder, debe ejercer la dictadura sobre las clases antagónicas, pero al mismo tiempo debe asegurarse la dirección de las clases y capas sociales no antagónicas. La relación entre aquellas dos entidades, ambas esenciales y connaturales, con la realidad del poder y del Estado, no se manifiestan por Gramsci de modo abstracto, es decir, de una vez por todas. Esa relación se determina históricamente según la situación objetiva, estados de fuerza, etc. Queda, sin embargo, como cierto, que ninguna de las dos entidades es eliminable —al menos hasta que desaparezca el Estado— y que la entidad consenso es no sólo fundamental, sino indispensable para la conquista del poder y su mantenimiento y robustecimiento para la construcción de una sociedad nueva. El pensamiento gramsciano constituye un desarrollo original de la doctrina leninista de la alianza de clases.

de la confianza— originado por el grupo prevalente por su posición y su papel en el mundo de la producción; y en el aparato coercitivo estatal, que asegura "legalmente" la disciplina de los grupos activa o pasivamente en "desacuerdo", instituido no obstante para toda la sociedad en previsión de momentos de crisis de mando y de dirección, cuando el consenso espontáneo declina.

Este planteamiento del problema presenta una gran amplitud del concepto de intelectual, pero sólo así es posible llegar a una concreción aproximada de la realidad. Este modo de proyectar la cuestión choca con los prejuicios de casta. Es verdad que la propia labor organizativa de la hegemonía social y del dominio estatal dan lugar a una cierta división del trabajo y, por consiguiente, a toda una graduación de calificaciones, de alguna de cuyas matizaciones están ausentes las atribuciones organizativas y directivas, ya que en el aparato de dirección social y estatal existe toda una serie de empleos de carácter manual y especializado, de sistema y no de concepto, de subalternos, no de jefes o funcionarios. Pero, evidentemente, estas distinciones son necesarias, como se precisará, también, hacer algunas otras. De hecho, la actividad intelectual debe diferenciarse en grados, también desde el punto de vista intrínseco, pues tal graduación, en momentos decisivos, ofrece una verdadera diferencia cualitativa en sí. A los escalones superiores habrán de llevarse a lo creadores en las diversas ciencias, en la filosofía, en las artes, etc., y a los inferiores, a los más modestos administradores y divulgadores de la riqueza intelectual ya existente, acumulada.[16]

La categoría de los intelectuales, entendida de este modo, se ha extendido en forma inaudita en el mundo mo-

[16] En este caso, la organización militar se presenta también como modelo de este conjunto de graduaciones: oficiales subalternos, oficiales superiores, Estado Mayor; sin olvidar a las clases de tropa, cuya importancia real es mucho mayor de lo que se piensa. Es de notar que todos estos escalones se sienten afianzados.

derno. En el sistema social democrático burgués se han creado imponentes masas de intelectuales que no se justifican solamente para la atención de las necesidades de la producción, sino también para las exigencias políticas del grupo básico dominante. De aquí la concepción *loriana* del trabajador improductivo[17] (¿pero improductivo con referencia a qué y a cuál modo de producción?), la que podría disculparse, en parte, si se toma en cuenta a ese núcleo que saca el mayor provecho de su posición asignándose grandes ingresos sobre la renta nacional. La organización de la masa ha nivelado a los individuos en su calificación y psicología, determinando los mismos fenómenos que en las demás masas uniformadas: la concurrencia, que plantea la necesidad de la organización profesional de defensa de sus intereses, la desocupación, la superproducción escolar, la emigración, etc.

Pluralidad de situaciones de los intelectuales urbanos y rurales

Los intelectuales de tipo urbano se encuentran enlazados[18] a la industria y unidos a su suerte. Su tarea puede compararse a la de los oficiales subalternos del ejército: no tienen ninguna iniciativa autónoma en la elaboración y planeamiento de la producción; relacionan, articulan a

17 El concepto de trabajador improductivo se expone, entre otras obras en el *Corso di economia politica* de Loria, publicada en 1909 y luego reeditada. Según Loria, trabajadores improductivos son los poetas, los filósofos, escultores, escritores de todo tipo, médicos, abogados, profesores, etc., quienes entran en pugna con los propietarios capitalistas, ya que éstos desearían aumentar el número de disponibles a su servició para pagarles menos, mientras que a aquéllos les interesa lo contrario. Es una de tantas extravagancias de Loria.

18 Junto a la que viven.

la masa de trabajadores especializados[19] con el empresario, preparan la ejecución inmediata del plan de producción establecido por el Estado Mayor de la industria, y controlan las fases laborales elementales. El promedio de los intelectuales urbanos se encuentra, por lo general, en situación muy uniforme; el resto se confunde cada vez más con el verdadero Estado Mayor industrial.

Los intelectuales tipo rural son, en su mayoría, "tradicionales", ligados a la población campesina y a la pequeña burguesía de la ciudad (particularmente de las pequeñas) aún no atendidas y puestas en movimiento por el sistema capitalista. Abogados, notarios, etc., relacionan a la masa aldeana con la administración estatal o local, jugando, por tanto, un gran papel político-social, ya que la actividad mediadora profesional difícilmente puede carecer de la correspondiente relación política. En otras palabras, en la campiña, el intelectual —ya sea sacerdote, abogado, maestro, notario o médico— goza de un nivel de vida diferente, cuando no superior, al del aldeano medio, razón por la cual representan el modelo social en la aspiración aldeana a salir de su condición, mejorándola. El campesino anhela siempre que por lo menos uno de sus hijos llegue a ser intelectual —especialmente le agrada el sacerdocio—; es decir, que se convierta en señor, elevando así el rango social de la familia y facilitándole la vida económica por la influencia, que no dejará de tener, cerca de los demás señores. La actitud del aldeano hacia el intelectual es doble y contradictoria: admira la posición social del intelectual y del empleado estatal en

19 Las observaciones de Gramsci, válidas, en general, en el período en que las escribió, se amplian ahora. Estos intelectuales asumen, en la actualidad, nuevas funciones y no sólo técnicas, sino de organización de la voluntad de los obreros en apoyo a la dirección administrativa de la empresa a fin de aumentar la productividad (beneficios, en el régimen capitalista) conforme al ejemplo que presentan los técnicos fabriles en los Estados Unidos. Su influencia política directa sobre los obreros puede ser observada en nuestros días.

general; sin embargo, a veces, fingen despreciarla, o sea, que su admiración encierra rasgos parciales de envidia e ira. No se entenderá nada de la vida colectiva aldeana ni de los gérmenes y fermentos de desarrollo que contienen, si no se toma en consideración, si no se estudia en concreto y no se profundiza sobre la influencia que sobre ellos ejercen los intelectuales. El desarrollo orgánico de la masa aldeana está ligado, hasta cierto punto al movimiento de los intelectuales, en el que se inspira.

Los intelectuales urbanos son un caso distinto. Los técnicos de fábrica no cumplen ninguna misión política sobre el conjunto de trabajadores especializados, ya que, en definitiva, tal función correspondió a fases ya superadas. Y en ocasiones sucede lo contrario: que la masa de trabajadores calificados, y aunque sea a través de sus propios intelectuales orgánicos, ejerce influencia política sobre los técnicos.

Como cuestión esencial del problema se presenta la diferenciación entre intelectuales como categoría orgánica de cada grupo social básico e intelectuales como categoría tradicional, sobre cuya distinción emanan multitud de problemas y posibilidades de investigación histórica.

Desde el ángulo relacionado con el partido político moderno, la cuestión más interesante es la que atañe a su verdadero origen, a su forma y desarrollo. ¿Qué dependencia tiene el partido político con el problema de los intelectuales? Es preciso tener presente algunas consideraciones. En primer lugar, para algunos grupos sociales, el partido político no es más que el modo peculiar de crear su propia categoría de intelectuales orgánicos —y así se forman, y no pueden por menos de hacerlo dadas las características y condiciones generales del surgimiento, vida y desarrollo del grupo social determinado— en el campo político y filosófico y no en el de la técnica de producción.[20] Y, luego, porque el partido político, para cualquier grupo, es justamente el mecanismo que en la sociedad civil cumple similar función a la más vasta y sintetizada que practica el Estado en la sociedad política. Es decir, procura la soldadura entre los intelectuales orgánicos del grupo dominante y los intelectuales tradicionales; y el partido cumple esta misión subordinada a la esencial de preparar a sus componentes, elementos de un grupo social que nace y se desarrolla en lo económico, hasta convertirlos en intelectuales políticamente calificados, en dirigentes y organizadores de toda clase de actividades y funciones inherentes a la evolución orgánica de la sociedad, en lo civil y en lo político. De tal forma, puede decirse que, en su ámbito, el partido político realiza su misión más completa y orgánicamente que, en una esfera más amplia. cumple el Estado la suya. Un intelectual que entra a participar en el partido político de un específico grupo social, se integra a los intelectuales orgánicos del mismo, se conecta estrechamente al grupo, lo que no sucede con la participación en el medio estatal más que relativamente, salvo en algunas ocasiones. De ahí, que muchos intelectuales piensan que son el Estado, creencia que, dada la masa imponente de la categoría, ha adquirido en ocasiones notoriedad y creado especiales complicaciones al grupo económico básico que *realmente* es el Estado.[21]

La consideración de que todos los miembros del partido político deben ser estimados como intelectuales, es algo que quizá se preste a motivo de burla y de ridículo, pero, si se reflexiona, nada más exacto que esta afir-

[20] Gramsci se refiere aquí a la clase trabajadora, quien, a través de su partido crea sus propios intelectuales orgánicos. "En el campo de la técnica de producción —añade Gramsci en una nota— se forman los estratos que podríamos decir equivalen a las clases de tropa del ejército, o sea, los trabajadores calificados o especializados de la ciudad y, mejor aún, los medieros y colonos en el campo."

[21] Gramsci alude a las contradicciones que, en ocasiones, pueden surgir entre determinados políticos que dirigen oficialmente el Estado y la fuerza económica, pero los que, en realidad, son agentes o, como dice frecuentemente Gramsci, empleados.

mación. Podrán haber diferencias graduales, y, sin embargo, lo importante no es el mayor o menor volumen de más o menos alta graduación en la composición del partido, sino su función directiva y organizativa, educativa, es decir, intelectual. Un comerciante no ingresa en el partido político para comerciar, ni un industrial para fabricar más y a menor costo, o el campesino para aprender nuevos métodos de cultivo de la tierra, aunque algunos aspectos de las exigencias del comerciante, industrial o campesino pueda satisfacerlas el partido político. Para estas exigencias, dentro de ciertos límites, están los sindicatos profesionales, donde las actividades económico-corporativas del comerciante, el industrial y el campesino encuentran el marco adecuado. En el partido político, los componentes del grupo social económico superan esta preocupación de su desarrollo histórico y se transforman en agentes de actividades generales de carácter nacional e internacional. Esta función del partido político se aprecia mejor después de hacer un análisis histórico concreto del modo en que se desarrollan las categorías orgánicas y tradicionales de los intelectuales, tanto en el terreno de los diferentes aconteceres históricos nacionales como en la evolución de los distintos grupos sociales más importantes en el cuadro de los diversos países, especialmente de los grupos cuya vida económica se basa fundamentalmente en el trabajo especializado.

Capítulo 2

El Partido Comunista

I

A partir de Sorel[1] se ha convertido en lugar común el referirse a la primitiva comunidad cristiana para conceptuar el movimiento proletario moderno. Con frecuencia se dice que Sorel no es de ninguna manera responsable de la sordidez y grosería espiritual de sus admiradores italianos,[2] como tampoco Carlos Marx es responsable de los supuestos absurdos ideológicos de los "marxistas".[3] Sorel, en el campo de la investigación histórica, es un "inventor"; y no puede ser imitado, pues no pone al servicio de sus presuntos discípulos un método que en todo momento —y por todos— se pueda aplicar mecánicamente en la consecución de resultados venturosos.

[1] Giorgio Sorel (1847-1922). Periodista y propagandista político francés. Fue el principal teórico del sindicalismo anarquista, quien veía en el sindicato el único instrumento de la lucha de clases y en la huelga general el arma fundamental para abatir el poder burgués. Teórico de la violencia, es considerado entre los revisionistas de izquierda del marxismo y, al igual que muchos de ellos, mostraba simpatías por las corrientes ultrarreaccionarias de derecha; incluso ¡fue antisemita! Influenció la corriente sindicalista en Italia y, particularmente, a Antonio Labriola y a Benito Mussolini.

[2] Imaginamos que Gramsci se refiere al propio Benito Mussolini y a los demás exponentes del fascismo, que se decían admiradores de Sorel.

[3] Sin duda que Gramsci alude a las deformaciones triviales con las que la corriente mecanicista y determinista del positivismo había adulterado el marxismo en Italia. Los trabajos de Achille Loria y, en cierta medida, los de Enrico Ferri son típicos ejemplos de esas deformaciones. Gramsci dedicó

Para Sorel —como para la doctrina marxista— el cristianismo representa una revolución que ha llegado a sus últimas consecuencias, hasta la creación de un nuevo y original sistema de relaciones morales, jurídicas, filosóficas, artísticas.[4] Asumir estos resultados como esquemas ideológicos de todas las revoluciones, he ahí la burda y poco inteligente traición de la intuición histórica soreliana, que sólo puede originar investigaciones históricas sobre los "gérmenes" que "deben existir" de una civilización proletaria, si es verdad —como es verdad para Sorel— que la revolución proletaria es inmanente en el seno de la sociedad industrial moderna; y si es verdad que, también, de ella surgirá una conducta original de vida y un sistema de relaciones absolutamente nuevo, característico de la clase revolucionaria. ¿Qué significado puede tener, por consiguiente, la afirmación de que, a diferencia de los primeros cristianos, los obreros no son castos, no son sobrios, no son originales en sus modos de vida?

muchos comentarios, impregnados de sarcasmo polémico, a las tonterías seudocientíficas de Loria y sus imitadores. Parte de tales comentarios, y bajo el título de *El lorianismo*, están recogidos en el libro *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*. Así, entre otros: "En el prefacio a la primera edición de una de las principales obras «científicas» de Loria, donde habla de sus recapitulaciones a la Universidad de Siena y de las impresiones suscitadas entre el público académico por la exposición de sus «originales» doctrinas materialistas, encontramos bosquejada su teoría de la relación entre «misticismo» y «sífilis». Y, también: "El artículo [de Loria] expone un aspecto [el lingüístico] de la doctrina loriana sobre la influencia de la «altimetría» sobre el desarrollo de la civilización...; los montañeses, moralmente más puros y físicamente más robustos, «triplican las consonantes»; la gente de la llanura, en cambio (y del agua, si se trata de poblaciones que como la veneciana viven al nivel del mar), además de moralmente depravada está degenerada físicamente y no llega siquiera a «duplicarlas». Loria recurre al «testimonio de la propia conciencia» y afirma que cuando enferma él no acierta a pedir a la camarera ni una simple taza de caldo."

[4] Gramsci interpreta aquí, ampliamente, los juicios de Marx y de Engels sobre el cristianismo.

Aparte de las generalidades de aficionados ignorantes —según las cuales los "obreros metalúrgicos turineses" se transformarán y mezclarán con esa amalgama de brutos que cada día comen pollo asado; se emborrachan por la noche en los prostíbulos; no aman a la familia; buscan en el cinematógrafo y en la imitación simiesca de las costumbres burguesas la satisfaccción de sus ideales de belleza y vida moral—,[5] fuera de estas generalidades ignorantes y pueriles, tal afirmación no puede, de ningún modo, convertirse en supuesto de un juicio histórico. En el orden del conocimiento histórico, equivaldría a esta otra afirmación: puesto que los modernos cristianos comen pollos, van de mujeres, se emborrachan, levantan falsos testimonios, son adúlteros, etc., es una leyenda que existieran, los ascetas, los mártires, los santos.

En suma, todo fenómeno histórico debe ser estudiado por sus características peculiares en el cuadro de la actualidad real, como desarrollo de la *libertad* que se manifiesta en la finalidad, en las instituciones, en formas que no pueden ser confundidas y parangonadas en absoluto —a no ser metafóricamente— con la finalidad, las instituciones, las formas de los fenómenos históricos pasados.[6]

Toda revolución que como la cristiana y la comunista

[5] Puede verse que la propaganda antiobrera de la primera posguerra utilizaba argumentos muy similares a los que sobre el particular usó en la segunda. Bastará recordar el tema del "Lambrette" hecho suyo nada menos que por el presidente del Consejo, De Gasperi, y la *nota bene* sobre la "avidez desmedida por el placer" que Pío XII atribuye al proletariado italiano.

[6] Gramsci confirma aquí su historicismo absoluto, es decir, el concepto de que todo fenómeno hay que relacionarlo con las condiciones históricas concretas en que se origina. Por consiguiente, todo parangón entre fenómenos históricos sucedidos en épocas distintas sólo puede tener un valor simbólico; este es el caso de la comparación entre cristianismo y comunismo. Engels, en su Introducción a la obra de Carlos Marx *La Lucha de clases en Francia* trata de un aspecto parcial de ese parangón.

se realiza —y sólo puede realizarse— mediante la más profunda agitación de las amplias masas populares, ha de quebrar y destruir el sistema existente de organización social. ¿Quién puede imaginar y prever las consecuencias inmediatas que provocará la aparición en el campo de la destrucción y de la creación históricas de determinadas multitudes que hoy no tienen libre albedrío y poder?

Porque jamás tuvieron "libre albedrío y poder", procurarán ver materializados en todo acto público y privado el libre albedrío y poder conquistado; encontrarán todo lo existente misteriosamente hostil y querrán destruirlo en la raíz. Y precisamente por lo que de inmenso, impredicible y de libertad ilimitada entraña la revolución, ¿quién puede arriesgar ni una simple hipótesis sobre los sentimientos, las pasiones, iniciativas y virtudes que se forjarán en tal fragua al rojo vivo? Lo que hoy existe y vemos, ¿qué transformaciones podrá sufrir, al margen de nuestro deseo y convicción? Cada día de tan intensa vida, ¿no representará una revolución? La transformación en las conciencias individuales, por cuanto se produzcan simultáneamente sobre las más amplias masas populares, ¿no dará resultados creadores difícilmente imaginables?

Partiendo de nuestras observaciones actuales no puede preverse nada en relación a la vida moral y los sentimientos. Hoy sólo nos es posible comprobar ya, como factor constante, un sentimiento, característico de la clase trabajadora, que es el de la solidaridad. Pero la intensidad y la fuerza de tal sentimiento únicamente nos permite estimarlo como sustentación, durante un período de tiempo, de la voluntad de la clase a resistir y a sacrificarse, cosa que nos ayuda a conmensurar el relativo éxito que alcanza la escasa capacidad de previsión histórica popular. Pero en el período de la creación revolucionaria y del establecimiento de la nueva sociedad, tales intensidad y fuerza no podrán valorar el sentimiento como marco de la voluntad histórica, porque entonces será posible señalar límites a la resistencia y el sacrificio, dado que el enemigo a combatir y a vencer ya no estará fuera del proletariado, ya no será un poder físico externo, limitado y controlable, sino que estará en el mismo proletariado, en su ignorancia, en su dejadez, en su densa impenetrabilidad a la intuición; cuando la dialéctica de la lucha de clases se produzca en lo íntimo y en cada conciencia, el hombre nuevo deberá, en todo momento, combatir las "ideas de la burguesía" en acecho.

Por eso, el sindicato obrero, organismo que realiza y disciplina la solidaridad proletaria, no puede ser motivo y base de previsiones para el porvenir de la civilización; no contiene elementos de desarrollo para la libertad, y está destinado a sufrir transformaciones radicales a consecuencia del desarrollo general: está determinado, no es determinante.[7]

El movimiento proletario tiende, en su fase actual, a realizar una revolución en la organización de las cosas materiales y de las fuerzas físicas; sus rasgos característicos no pueden ser los sentimientos y pasiones difundidos en la masa y que apuntalan su voluntad; los rasgos característicos de la revolución proletaria sólo pueden buscarse en el Partido de la clase obrera, en el Partido Comunista, que existe y se desarrolla por cuanto es la organización disciplinada de la decisión de fundar un Estado, de proporcionar una sistematización proletaria a la ordenación de las fuerzas físicas existentes y de sentar las bases de la libertad popular.

El Partido Comunista es, en la época actual, la única institución que puede compararse con la comunidad religiosa del cristianismo primitivo; en los límites en que el Partido existe ya en escala internacional, cabe intentar

[7] Gramsci intuye y prevé en este cuadro, movido y grandioso, las dificultades, la lucha, las contradicciones de la propia revolución socialista. Las referencias al sindicato son, una vez más observaciones polémicas contra las concesiones al "sindicalismo revolucionario."

un parangón, y establecer un sistema de opiniones, entre los militantes por el reino de Dios y los militantes por el reino del Hombre. El comunista no es, por cierto, inferior al cristiano de las catacumbas. El fin inefable que el cristiano presentaba a sus adalides es, por su sugestivo misterio, una justificación plena al heroísmo, a la sed de martirio, a la santidad; no es necesario entrar a enjuiciar las grandes fuerzas humanas del carácter y la voluntad para suscitar el espíritu de sacrificio de quien cree en el premio celestial y en la eterna beatitud. El obrero comunista, que después de ocho horas de trabajo en la fábrica durante semanas, meses y años, trabaja desinteresadamente otras ocho horas para el Partido, para el sindicato, para la cooperativa es —desde el punto de vista de la historia del hombre— más grande que el esclavo y que el artesano que desafiaban los peligros para acudir a la cita clandestina de la oración.

Del mismo modo, Rosa Luxemburgo y Carlos Liebknecht[8] son más grandes que los más grandes santos de Cristo. Precisamente porque el objetivo de su militancia es concreto, humano, limitado, los luchadores de la clase obrera son más grandes que los combatientes de Dios: las fuerzas morales que sostienen su disposición son tanto más descomunales cuanto más definido se encuentra el objetivo que mueve a la voluntad.

El obrero que al pie de su máquina repite durante

[8] Rosa Luxemburgo (1871-1919) y Carlos Liebknecht (1871-1919) fueron los dirigentes en Alemania del movimiento insurreccional espartaquista (comunista), asesinados en 1919 por la reacción germana. Rosa Luxemburgo, polaca, contribuyó desde el exilio a la fundación del movimiento socialista polaco y dedicó suma atención al estudio de los problemas económicos y políticos. Detenida en Alemania, en 1913, creó con Liebknecht el grupo Espartaco, de orientación comunista y, en 1918, estaba entre los fundadores del Partido Comunista Alemán. Carlos Liebknecht, hijo de Guillermo —uno de los fundadores y dirigentes de la socialdemocracia alemana— se incorporó jovencísimo a las filas del movimiento obrero, distinguiéndose por su activa campaña antimilitarista. Fundó y dirigió con Rosa el movimiento espartaquista.

ocho horas al día el movimiento de su trabajo, monótono como el desgrane de las cuentas del rosario, cuando sea el "dominador", cuando llegue el momento en que constituya la medida de los valores sociales ¿qué fuerzas de expansión no podrán adquirir sus sentimientos? El mismo hecho de que el obrero consiga incluso pensar, a pesar de estar reducido a obrar sin saber el cómo y el porqué de su actividad práctica, ¿no es un milagro? Este milagro del obrero que diariamente conquista su propia autonomía espiritual, la propia libertad de construir en el orden de las ideas, luchando contra la fatiga, contra el tedio del ademán que tiende a mecanizarle y, por tanto, a matar su vida interior, este milagro se organiza en el Partido Comunista, en la voluntad de lucha y de creación revolucionaria que se manifiesta en el Partido Comunista.

El obrero tiene en la fábrica una misión simplemente ejecutiva. No sigue el proceso general del trabajo y de la producción; no es punto que se mueve para crear una línea: es un alfiler clavado en un lugar determinado, y la línea resulta de la sucesión de alfileres que una voluntad extraña ha colocado en orden para sus propios intereses. El obrero tiende a llevar este su modo de ser a todos los ámbitos de su vida; en todo se acopla fácilmente a la misión de ejecutor material, de "masa" guiada por una voluntad ajena a la suya; es desidioso en lo intelectual, no sabe y no quiere prever nada que no sea lo inmediato; carece de criterio en la elección de sus jefes y se deja engañar fácilmente por promesas; quiere creer en que pueda conseguir algo sin gran esfuerzo por su parte y sin tener que pensar demasiado.

El Partido Comunista es el instrumento y la forma histórica del proceso de la íntima liberación mediante la cual, el obrero, de *ejecutor* se transforma en *iniciador*, de *masa* se convierte en *dirigente* y *guía*, de brazo pasa a ser cerebro y voluntad. La formación en el Partido Comunista posibilita adquirir el germen de libertad que ten-

drá su desarrollo y plena expansión luego de que el Estado obrero haya organizado las necesarias condiciones materiales. El esclavo o artesano del mundo clásico del "conócete a tí mismo" llevaba al cabo su liberación entrando a formar parte de una comunidad cristiana donde, concretamente, se sentía ser el igual, el hermano, por aquello de ser hijos de un mismo padre; y el obrero, lo hace integrándose en el Partido Comunista, donde colabora en "descubrir" y en "idear" originales modos de vida, donde colabora "voluntariamente" en la actividad del mundo, donde piensa, prevé, tiene una responsabilidad y es organizador además de organizado, donde se siente constituir en la vanguardia que marcha hacia adelante, arrastrando tras de sí a las masas populares.

El Partido Comunista se ha revelado, también, como la forma particular de organización para la revolución proletaria. Ninguna revolución del pasado ha conocido los partidos; nacieron después de la revolución burguesa y se corrompieron en el campo de la democracia parlamentaria. También en este terreno se ha comprobado la idea marxista de que el capitalismo crea fuerzas que no puede censeguir dominar.[9] Los partidos democráticos servían para destacar hombres políticos de valor y hacerlos triunfar en la concurrencia política. Hoy los hombres del Gobierno son impuestos por la banca, por los grandes diarios y las asociaciones industriales; los partidos se han descompuesto en una multiplicidad de *cliques* personales. El Partido Comunista, surgiendo de las cenizas del Partido Socialista, repudia sus orígenes democráticos y parlamentarios y revela sus características esenciales, originales en la historia: las reflejadas en la revolución rusa,

[9] Es una de las razones a que recurre el marxismo en su crítica al sistema capitalista. Recordamos que en el *Manifiesto* se afirma que la burguesía, por sus mismas necesidades, ha creado las fuerzas que la conducirán a su desaparición: "los obreros modernos, los proletarios"; y en otro lugar compara a la burguesía con el incauto "aprendiz de brujo" que evocaba poderes que luego no podía controlar.

que es la revolución realizada por los hombres organizados en el Partido Comunista y que en el Partido se han creado una nueva personalidad, han adquirido sentimientos nuevos y conseguido los beneficios de una vida moral que propende a convertirse en conciencia universal y objetivo para todos los hombres.

II

Los partidos políticos son el reflejo y la nomenclatura de las clases sociales.[10] Surgen, se desarrollan, entran en crisis y se renuevan conforme los diversos estratos de las clases sociales en lucha sufren desplazamientos de real alcance histórico, ven transformadas radicalmente sus condiciones de existencia y desarrollo y adquieren un mayor y más claro conocimiento de sí y de sus vitales intereses. En el actual período histórico, y a consecuencia de la guerra imperialista —que ha modificado profundamente la estructura del mecanismo nacional e internacional de la producción y del cambio— se ha hecho característica la rapidez con que se produce el proceso de disociación de los partidos políticos tradicionales nacidos en el terreno de la democracia parlamentaria, y del surgir de nuevas organizaciones políticas. Este proceso general obedece a una lógica interna, implacable, derivada del desmembramiento de las viejas clases y de las viejas jerarquías, y por los vertiginosos cambios de una posición a otra de estratos enteros de la población en todo el territorio del Estado y, a menudo, en todo el campo del dominio capitalista.

Asimismo, las clases sociales históricamente más tardías y perezosas en el proceso de diferenciación, como la de los campesinos, no escapan a la acción enérgica de los

[10] Es decir, que, en el campo político, expresan la existencia real de las clases. En este sentido, aunque históricamente la burguesía puede diferenciarse en varios partidos, éstos siempre expresan sus intereses frente a los partidos obreros.

reactivos que disuelven el cuerpo social. Cuanto más lentas y tardías se manifestaron en el pasado, con más celeridad quieren hoy llegar a la derivación, dialécticamente extrema, de la lucha de clases, a la guerra civil y a la manumisión de las relaciones económicas.

En Italia, y en el espacio de dos años, habíamos visto aparecer, como de la nada, un potente partido de la clase campesina, el Partido Popular[11] que, al surgir, pretendía representar los intereses económicos y las aspiraciones políticas de todas las capas sociales del campo, desde los nobles latifundistas a la burguesía media agraria; desde el pequeño propietario al arrendatario, y del aparcero al campesino pobre. Vimos al Partido Popular conquistar casi cien puestos en los encaños del Parlamento, en un bloque donde prevalecían, en lo absoluto, los representantes de la nobleza latifundista, de los grandes propietarios de bosques, de los grandes y medios dueños de fundos y una exigua minoría de los de la población campesina. Percibimos la pronta iniciación en el Partido Popular —y su rápida evolución convulsiva— de la lucha interna de tendencias, reflejo de las diferencias que se producían en la primitiva masa electoral; las grandes masas de pequeños propietarios y de campesinos pobres no querían seguir siendo masa de maniobra en beneficio de los grandes y medianos latifundistas. Bajo su enérgica presión, el Partido Popular se dividió en alas derecha, centro e izquierda y vimos, por consiguiente —ante la presión de los campesinos pobres—, a la extrema izquierda popular orientarse por el camino revolucionario y competir con el Partido Socialista, convertido también en representante de vastísimas masas campesinas.

Pudimos apreciar la descomposición del Partido Popular, cuyos fracción parlamentaria y Comité Central ya no representaban los intereses y la conciencia de sí adquirida por las masas electorales, ni a las fuerzas organizadas en los sindicatos blancos; representaban, en cambio, a los extremistas a ultranza que no querían perder el control ni podían evitar tal contingencia con la acción legal en el Parlamento, y, por consiguiente, se veían obligados a recurrir a la lucha violenta y a auspiciar nuevas instituciones políticas de gobierno. El mismo proceso —rápida organización y rapidísima disociación— se produce en las demás corrientes políticas que quieren representar los intereses de los campesinos y las asociaciones de excombatientes. Es el reflejo de la formidable crisis interna que atraviesa la campiña italiana, y se manifiesta en las gigantescas huelgas de Italia septentrional y central, en la invasión y reparto de los latifundios pulleses,

11 El Partido Popular fue un partido de inspiración católica que, por obra principalmente de Luigi Sturzo y con la aprobación del Vaticano, surgió en junio de 1919. Gramsci lo consideró el partido de los campesinos, cuando la tarea del Partido Popular era la de organizr a las masas del campo sustrayéndolas a la influencia del socialismo. Gramsci observó un juicio excesivamente optimista sobre este partido, al punto de escribir: "La constitución del Partido Popular tiene gran importancia y significado en la historia de la nación italiana. Con él, el proceso de renovación espiritual del pueblo italiano —quien abjura del catoliscismo, lo supera y escapa del dominio del mito religioso— crea una cultura y funda su acción histórica —sobre motivos humanos— y sus fuerzas reales —inmanentes y operantes— en el mismo seno de la sociedad: asume una forma orgánica y encarna difusamente entre las grandes masas." (*L'Ordine nuovo*, 1º de noviembre de 1919). Pero en el trabajo que nos ocupa el juicio ya es más preciso, y coincide sustancialmente con las correctas consideraciones —luego de las lecciones de la experiencia— de Ruggero Grieco, quien especificaba claramente la función de instrumento y esencialmente conservadora desarrollada por el Partido Popular, cuando dice: "La política del Partido Popular, también —y especialmente en el problema agrario— fue equívoca, retorcida. Procuró no abandonar a las masas campesinas en su lucha por la tierra; las impulsó a la lucha, pero lo hizo para, en el curso del movimiento, estar en mejores condiciones de paralizarlas, lo que resulta una actitud bastante más hábil de la del que adopta una posición —decididamente contraproducente— de hostilidad hacia el movimiento de los campesinos por la tierra. Táctica análoga la hemos visto adoptar también, en estos años, por el nuevo Partido Demócrata-cristiano." ("Trent'anni di vita e di lotte del PCI", *Quaderni di Rinascita*, núm. 2, págs. 52-53.)

en los asaltos a los castillos feudales y en la aparición, en la ciudad de Sicilia, de centenares y milllares de campesinos armados.

Esta profunda agitación de las clases campesinas sacude hasta sus cimientos el andamiaje del Estado parlamentario-democrático. El capitalismo, como fuerza política, queda reducido a las asociaciones sindicales de propietarios de fábricas; ya no cuenta con un partido político que ideológimente abarque las capas pequeñoburguesas de la ciudad y del campo y le permita, por tanto, persistir como Estado de amplia base legal. El capitalismo se ve constreñido a contar con sólo la representación política en los grandes rotativos (400 mil ejemplares de tirada, mil electores) y en el Senado;[12] éste, inmume como institución a las acciones y realizaciones de las grandes masas populares, pero sin autoridad y prestigio en el país. Por esta razón, la fuerza política del capitalismo tiende a identificarse cada vez más con las altas jerarquías militares, con la Guardia real, con los múltiples aventureros que desde el armisticio pululan y aspiran —unos contra otros— a convetirse en los Kornilov[13] y los Bonaparte[14] italianos, motivo por el cual la fuerza política del capitalismo no es hoy practicable más que con el golpe de Estado militar y con la tentativa de imponer una férrea dictadura nacionalista que empuje a la

[12] Es sabido que, según el estatuto albertino, el Senado no era un cuerpo de formación electiva, sino de nombramiento real.

[13] El general ruso Kornilov, quien en septiembre de 1917 se lanzó con sus tropas contra Petrogrado —sede del Gobierno provisional ruso constituido después de la revolución— para restaurar el poder del zarismo.

[14] Aquí, Gramsci se refiere no a Napoleón I, sino a Napoleón III, quien conquistó el poder en Francia con un golpe de mano el 2 de diciembre de 1851. En sus obras *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* y en *Il 1848 in Germania e in Francia (Revolución y Contrarrevolución*, Editorial Grijalbo, México, D. F. Colección 70, núm. 1) Marx demuestra cómo "las circunstancios pueden reservar a un personaje mediocre y grotesco (Bonaparte) el papel de héroe."

embrutecida masa italiana a restaurar la economía con el saqueo armado a los países vecinos.[15]

Exhausta y gastada la burguesía como clase dirigente, con la impotencia del capitalismo como modo de producción y de cambio, y no existiendo en la clase campesina una fuerza política homogénea capaz de crear un Estado, la clase obrera está llamada intelectualmente por la historia a asumir la responsabilidad de clase dirigente. Sólo el proletariado es capaz de crear un Estado fuerte y temido, porque tiene un programa de reconstrucción económica: el comunismo, que encuentra sus necesarias premisas y condiciones en la fase de desarrollo alcanzada por el capitalismo con la guerra imperialista de 1914-1918. Sólo el proletariado puede, buscando un nuevo órgano de Derecho público, el sistema de los Soviets, dar forma dinámica a la fluida y ardiente masa social y restaurar un orden en el desenvolvimiento general de las fuerzas productivas. Es natural, y se justifica históricamente, que en un período como el actual se plantee el problema de la formación del Partido Comunista, expresión de la vanguardia proletaria con conciencia de su misión histórica, que establecerá las nuevas disposiciones y que será el iniciador y protagonista del nuevo y original período histórico.

Tampoco el Partido Socialista, partido tradicional de la clase obrera italiana, escapa al proceso de descomposición de todas las formas de asociación, hecho característico del período que atravesamos. El colosal error de los hombres que desde el estallido de la Guerra Mundial a hoy han controlado los órganos de dirección de nuestras asociaciones, ha sido el creer poder salvar las viejas trabazones en una íntima fusión. En verdad, el Partido Socialista Italiano no se diferencia en nada del *Labour Party*[16] inglés. Y se asemeja por sus tradiciones, por el

[15] Gramsci especifica ahí la naturaleza imperialista que asumiría años después el fascismo.

[16] El *Labour Party* (Partido Laborista) es el partido socialdemócrata inglés. Aunque sus orígenes se remonten más atrás,

origen histórico de las diversas corrientes que lo constituyen; por el pacto de alianza —tácito o explícito— con la Confederación General del Trabajo (pacto que en los congresos, en los consejos y en todas las reuniones deliberativas sirve para dar poder e influencia injustificados a los funcionarios sindicales), por la ilimitada autonomía concedida al grupo parlamentario (que también da a los diputados en los congresos, en los consejos y en las deliberaciones de mayor importancia un poder y una influencia similares a los de los funcionarios sindicales, injustificados asimismo). Es un conglomerado de partiditos; se mueve —y no puede ser de otra manera— con dejadez y lentitud; continuamente está expuesto a convertirse en fácil campo de conquista de aventureros, carreristas y ambiciosos sin seriedad ni capacidad política y por su heterogeneidad y las innumerables disensiones que producen sus engranajes, desgastados y saboteados por los intrigantes, no está en condiciones de asumir el peso y la responsabilidad de las iniciativas y acciones revolucionarias que los apremiantes acontecimientos sin cesar les impongan. Esto explica la paradoja histórica de que en Italia sean las masas quienes "educan" y empujan al partido de la clase obrera y no el partido quien educa y guía a las masas.

El Partido Socialista se dice defensor de la doctrina marxista; debería, pues, tener en esta doctrina la brújula para orientarse en la complejidad de los acontecimientos; habría de poseer la capacidad de previsión histórica que caracteriza a los seguidores inteligentes de la dialéctica marxista; precisaría tener un plan general de acción basado en estas previsiones históricas y estar en condiciones de lanzar a la clase obrera a la lucha con consignas claras y precisas. En cambio, el Partido Socialista, el partido defensor del marxismo en Italia, está —como el Partido Popular, como el partido de las clases más atrasadas de la población italiana— expuesto a todas las presiones de las masas y se mueve y cambia cuando ya las masas se han desplazado y cambiado. Verdaderamente, este Partido Socialista que se proclama el guía y maestro de las masas no es otra cosa que un pobre notario que registra las operaciones realizadas espontáneamente por las masas; este pobre Partido Socialista, que se denomina a sí mismo jefe de la clase trabajadora, no es sino *obstáculo* para el ejército proletario.

Si este extraño proceder del Partido Socialista, si esta rara condición del partido político de la clase obrera no han provocado hasta ahora una catástrofe, se debe a que entre la clase obrera, en las agrupaciones urbanas del Partido, en las fábricas, en los pueblos, existen grupos enérgicos de comunistas conocedores de su misión histórica, firmes y diestros en la acción, capaces de educar y guiar a las masas proletarias de la localidad; se debe, también, a que, potencialmente, existe en el seno del Partido Socialista un Partido Comunista al que no le falta sino la organización explícita y la centralización y disciplina implícitas para desarrollarse rápidamente, conquistar y renovar la unión de la clase trabajadora y dar una nueva directriz a la Confederación General del Trabajo y al movimiento cooperativo.

El problema inmediato en este período, posterior a la lucha de los obreros metalúrgicos y que precede al Congreso en el que el Partido debe asumir una actitud seria y precisa de cara a la Internacional Comunista,[17]

prácticamente surge a la vida en el 1900, a impulso de varias organizaciones políticas, sindicales y culturales. Formuló su primer programa, de características evidentemente evolucionistas, en 1918. En 1924, con el apoyo de los liberales formó el primer Gobierno laborista, que duró pocos meses. En 1929 hubo un nuevo Gobierno laborista-liberal y, luego, en 1945 un tercer Gobierno con mayoría laborista, para volver al poder en 1964. El Partido Laborista, que más bien que un partido en el sentido tradicional de la palabra (de ahí la insistencia de Gramsci) es una confederación de varios movimientos, es el partido más fuerte de la socialdemocracia internacional.

[17] La Internacional Comunista o III Internacional, es fundada, a propuesta de Lenin, en marzo de 1919. En julio-agosto

es, justamente, el de organizar y centralizar a estas fuerzas comunistas, ya existentes y operantes. El Partido Socialista se descompone, se va deshaciendo día a día con una rapidez fulminante; en brevísimo lapso las tendencias han adquirido nuevas configuraciones; puestos frente a la responsabilidad de la acción histórica y a los compromisos adquiridos de adherirse a la Internacional Comunista, hombres y grupos se han desconcertado, se han apartado. El equívoco centrista y oportunista ha logrado una parte de la dirección del Partido, ha sembrado la turbación de ánimo y la confusión en las agrupaciones. El deber de los comunistas en este descenso general de la conciencia, en este desenfreno de ruindades, de vilezas, de descomposiciones es el de estrecharse fuertemente en grupos, afianzarse, mantenerse prestos a llevar adelante las consignas que sean lanzadas. Los comunistas sinceros y desinteresados —sobre la base de las tesis aprobadas por el II Congreso de la III Internacional, sobre la base de la disciplina leal a la suprema autoridad del movimiento obrero mundial— deben desarrollar el trabajo necesario para que, en el más breve plazo de tiempo posible, se constituyan las fracciones comunistas del Partido Socialista Italiano, el cual, por el buen nombre del proletariado italiano, debe, en el Congreso de Florencia.[18] transformarse, de nombre y de hecho, en el Partido Comunista Italiano, Sección de la Internacional Comunista; para que las fracciones comunistas se constituyan con un aparato directivo orgánico fuertemente centralizado, con articulaciones disciplinadas en todos los lugares donde trabaja, se reune y lucha la clase trabajadora, con un conjunto de disposiciones e instrumentos para el control, la acción y la propaganda, que las pongan en condiciones de funcionar y de desarrollarse, ya, como un verdadero y peculiar partido.

Los comunistas, que con su energía y espíritu de iniciativa, han salvado del desastre a la clase obrera en la lucha de los metalúrgicos, deben llevar hasta sus últimas consecuencias sus objetivos de acción: salvar la unión primordial —reconstruyéndola— del partido de la clase obrera; dar el proletariado italiano el Partido Comunista que sea capaz de organizar el Estado obrero y establecer las condiciones para el advenimiento de la sociedad comunista.

1920 celebra su II Congreso en Moscú, y entre los principales temas que allí se trataron recordamos las cuestiones nacionales, coloniales, agrarias, etc. En él se aprobaron también las condiciones de admisión de los partidos socialistas en la Internacional Comunista, entre las que se encontraba la expulsión de los reformistas de dichos partidos. El Partido Socialista Italiano, aunque adherido a la III Internacional, no cumplió con esas condiciones. La III Internación se disolvió en 1943.

[18] El Congreso que se celebró en enero de 1921, lo fue en Liorna, no en Florencia.

Capítulo 3

El funcionarismo

El Congreso confederal de Liorna ha terminado sus labores y nada nuevo, ninguna directriz nueva ha salido de él. En vano esperaron las grandes masas italianas ser orientadas, en vano aguardaron la palabra inspiradora que llenara sus anhelos y encauzara sus pasiones. El Congreso no ha planteado ni, por consiguiente, resuelto, ninguno de los problemas vitales para el proletariado en los actuales momentos históricos: ni los de la emigración, ni los de la desocupación, ni la cuestión de las relaciones entre obreros y campesinos, ni lo referente a las instituciones adecuadas para mejor encarrilar el desarrollo de la lucha de clases, ni el de la defensa de las fábricas y la seguridad personal de los militantes obreros. La única preocupación de la mayoría del Congreso fue la de salvaguardar y garantizar las posiciones y el poder político (poder impotente) de los actuales dirigentes sindicales del Partido Socialista.

Nada mejor podía justificar nuestra lucha contra el funcionarismo sindical. En muchas regiones de Italia, muchedumbres de trabajadores se exteriorizaron en defensa de su primordial derecho a la vida, por sus derechos a manifestarse en las calles, a la libertad de asociación y de reunión, a tener locales propios para sus actividades. El terreno de la lucha adquiere rápidamente tintes trágicos: incendios, cañonazos, fuego de ametralladoras y decenas y decenas de muertos. Pero la mayoría del Congreso no se conmueve por estos acontecimientos.

damente se defienden de sus enemigos implacables y crueles no consiguió preocupar ni infundir el sentido de su responsabilidad histórica a esta mayoría formada por hombres sin emoción y de cerebro paralizado. Estos hombres ya no están por la lucha de clases, no sienten las mismas pasiones, iguales deseos, los propios anhelos de las masas; entre ellos y las masas se ha abierto un profundo abismo y el único contacto entre ellos y las masas es el control de las cuotas y el fichero de socios. Estos hombres dejaron de ver al enemigo en la burguesía: lo ven en los comunistas. Tienen temor a la rivalidad; son jefes transformados en monopolistas del comercio de hombres, y la menor amenaza de competencia les vuelve locos de terror y desesperación.

El Congreso confederal de Liorna ha constituido una formidable experiencia para nosotros, y nuestro pesimismo sobre el tema ha sido superado. En *L'Ordine nuovo* siempre vimos el problema sindical, el de la organización de las grandes masas, el de la elección de los hombres dirigentes de esas organizaciones, como el problema central del movimiento revolucionario moderno; pero nunca como hoy habíamos sentido en su plenitud la gangrena que corroe al movimiento. En el Congreso fueron leídos, apostillados, comentados, los artículos de *L' Ordine nuovo,* provocando clamoreos y tumultos, pese a que tales artículos no reflejaban siquiera la décima parte de nuestro pesimismo en relación a la insuficiencia de los hombres y las instituciones. No obstante, nuestros juicios se han agravado, aún más, después del Congreso. Sí, porque mientras los hombres se batían en calles y plazas, en tanto las llamas de los incendios llenaban de terror a la población y la inducían, desesperada, a la exasperación individual y a sufrir las más espantosas represalias, era inconcebible que los sedicentes delegados de estas masas populares se perdieran en la basura más infecta de los conflictos personales. Las muchedumbres se desangraban en calles y plazas; cañones y ametralladoras entraban en escena y, mientras, estos dirigentes, estos jefes, estos futuros administradores de la sociedad enloquecían de rabia por un artículo, por un suelto, por un titular. Y querían convencernos de que habíamos hecho mal, que cometimos un delito —zafándose así ellos—; querían convencernos de que éramos nosotros los que obraban a la ligera, carentes de sentido de responsabilidad, "milagristas", y que nos mostrábamos incapaces de comprender y sopesar las dificultades que acarreaban los movimientos revolucionarios y la situación histórica. Y querían que nos persuadiéramos de que la sabiduría, lo competente, la técnica, el buen sentido, la capacidad política y administrativa acumulada por el proletariado en su lucha y en su experiencia histórica de clase, se entrañaba en ellos. ¡Iros...! El Congreso conferencial rehabilita al Parlamento, rehabilita a las peores asambleas de clase que en el pasado se revelaron como corruptas y putrefactas.

Nuestro pesimismo sobre el particular ha aumentado, pero no ha disminuído nuestra decisión. Los funcionarios no representan a las masas. Los Estados absolutos eran, precisamente, los Estados de los funcionarios, los Estados de la burocracia; y cuando no representaron a la población fueron sustituídos por los Estados parlamentarios. La Conferencia representa, en el desarrollo histórico del proletariado, lo que el Estado absoluto representó en el desorrollo histórico de la clase burguesa: será sustituida por la organización de los Consejos, que son los parlamentos obreros que tienen la función de barrer los sedimentos burocráticos y de transformar las viejas relaciones organizativas. Nuestro pesimismo aumentó, pero permanece vivo y de actualidad nuestro lema: pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad.

(*L'Ordine nuovo,* 4 de marzo de 1921)

Capítulo 1

Cuestiones preliminares de filosofía

Es preciso destruir el prejuicio, muy extendido, de que la filosofía es algo sumamente difícil por tratarse de una actividad propia de determinada categoría especializada de letrados o de caracterizados filósofos profesionales. Y, en primer lugar, se necesita demostrar que todos los hombres son "filósofos", y definir los límites y peculiaridades de esta "filosofía espontánea", característica de "todo el mundo" y, por tanto, la filosofía contenida: 1) en el lenguaje como conjunto de conocimientos y conceptos, y no sólo suma de palabras gramaticales carentes de contenido; 2) en el sentido común y en el buen sentido; 3) en la religión popular y, también, pues, en todo el sistema de creencias, supersticiones, opiniones, modos de ver y de obrar de los que el "folklore" es tan fascinante.

Estando demostrado que todos somos filósofos —a nuestro modo, inconscientemente— aunque sólo sea porque en la más elemental manifestación de actividad intelectual, en el "lenguaje", se halla contenida una determinada concepción del mundo, pasamos, en segundo lugar, al aspecto de la crítica y del conocimiento: a la cuestión de si es preferible pensar sin poseer conocimiento crítico, de forma dispersa y ocasional; si lo es "participar" en un concepto de la vida "impuesta" mecánicamente por el ambiente circundante de uno de tantos grupos

sociales en el que automáticamente cada quien queda comprendido, en definitiva, al ingresar en el mundo consciente, y que puede ser el propio pueblo, o la provincia, u originarse en la parroquia o en la actividad cultural del curato o en la sabiduría del viejo patriarca a la que llaman "ley", o en la mozuela que heredó la sapiencia de la hechicera o en el intelectual limitado, amargado en su propia estupidez e incapacidad de obrar. O si bien es deseable crear un concepto particular de la vida y, críticamente, en conexión con el trabajo cerebral elegir la esfera propia de actividad, participar vivamente en la creación de la historia del mundo, ser guías de sí mismos y no aceptar ya, pasiva e irreflexivamente, la impronta ajena a nuestra propia personalidad.

Nota I. Por la concepción peculiar que se tiene del mundo se pertenece siempre a un determinado agrupamiento, precisamente al de los elementos sociales que comparten el mismo modo de ver y de obrar. Se es conformista de cualquier conformismo y siempre se es hombre-masa u hombre colectivo. La cuestión está en de qué tipo histórico es el conformismo y de qué masa se forma parte. Cuando la concepción del mundo no es crítica y coherente, sino ocasional y dispersa, se pertenece, simultáneamente, a una multiplicidad de hombres-masa y la personalidad propia está compuesta de raro modo. En ella se encuentran elementos del hombre de la caverna y principios de la más moderna y progresista sabiduría: prejuicios de todas las fases históricas del pasado, mezquindades localistas e intuiciones de una filosofía del porvenir propia del género humano universalmente unido. Criticar la peculiar concepción del mundo significa, por tanto, hacerla unitaria y coherente, elevarla al punto de unión con el pensamiento universal más avanzado. Significa, también, criticar toda la filosofía existente hasta el momento, por cuanto ha dejado estratificaciones consolidadas en la filosofía popular. El inicio de la elaboración crítica es la conciencia de lo que realmente se es, es decir, el "conócete a tí mismo" [1] como un producto

[1] "Conócete a tí mismo" era el lema del oráculo de Delfos, en la antigua Grecia, hecho suyo por el gran filósofo Sócrates (470-399 a. de C.), para significar que el primer cometido de la filosofía es el estudio del hombre y de su mundo.

del proceso histórico habido hasta ahora que te transmitió infinidad de vestigios aceptados sin beneficio de inventario.[2] Y se precisa hacer, primeramente, el inventario requerido.

Nota II. No se puede separar la filosofía de la historia de la filosofía ni la cultura de la historia de la cultura. No es posible ser filósofo en la cabal acepción de su significado, sin poseer un concepto de la vida críticamente coherente y el conocimiento de su historicidad; sin ser consciente de la fase de desarrollo que tal concepción representa y de la realidad de la contradicción en que entra con otros conceptos o con elementos de los mismos. La propia concepción del mundo responde a determinados problemas planteados por la realidad, establecidos y "originales" en su actualidad. ¿Cómo es posible juzgar el presente —un concreto presente— con un pensamiento trazado para problemas de un pasado con frecuencia remoto y ya superado? Si así ocurre, quiere decir que uno padece anacronismo o es un fósil y no un ser viviente o que, al menos, que "se es" un tipo muy raro. Y de hecho, sucede que grupos sociales que en algunos aspectos muestran el más desarrollado avance, en otros se presentan con retraso respecto a su posición social, resultando, por tanto, incapaces de obtener total autonomía histórica.

Nota III. Si es cierto que todo lenguaje contiene los elementos de una concepción del mundo y de la cultura, también será verdad que por el lenguaje de cada cual puede enjuiciarse la mayor o menor complejidad de los mencionados conceptos. Quien sólo habla un dialecto o comprende en escala limitada el idioma nacional, necesariamente ha de participar de una concepción del mundo en cierto modo limitada y provincial, fosilizada, anacrónica en comparación a las grandes corrientes del pensamiento que dominan la historia universal. Y sus intereses aparecerán limitados, más o menos corporativistas y económicos, pero no universalistas. Si no es posible aprender otras lenguas extranjeras para establecer contactos con la diversidad de vidas culturales, es necesario por lo menos apren-

[2] Fórmula notarial por la cual el heredero declara que acepta la herencia "a beneficio de inventario", es decir, luego de haberse verificado el activo y el pasivo de la herencia (después de haber hecho el "inventario" de los bienes y de haberse asegurado de que las deudas del difunto no sobrepasan el valor de la propiedad).

der bien el idioma nacional. Una gran cultura puede traducirse al idioma de otra gran cultura; un idioma nacional, históricamente rico y complejo, puede interpretar otra gran cultura, ser expresión de lo mundial. Un dialecto no puede hacer lo mismo.

Nota IV. Crear una gran cultura no representa sólo hacer descubrimientos individuales "originales"; también, y especialmente, significa difundir críticamente la verdad descubierta, "socializarla" por así decir, convertirla en fundamento de acción vital, en elemento de coordinación y de condición intelectual y moral. El que una masa de hombres sea inducida a pensar sobre el presente real con cohesión y dentro de una cierta unidad, es un hecho "filosófico" más importante y "original" que la revelación de una nueva verdad por el "genio" filosófico, revelación que quede como patrimonio de pequeños grupos de intelectuales.

Conexiones entre sentido común, religión y filosofía

La filosofía es un método intelectual,[3] pero no se puede decir lo mismo de la religión y del sentido común. En la realidad se aprecia que religión y sentido común ni siquiera coinciden y que la religión es un elemento separado del sentido común. Además, "sentido común" es un nombre genérico, como "religión": no existe un sentido común único, por ser producto del devenir histórico. La filosofía es la crítica y la superación de la religión y del sentido común, y en tal forma coincide con el "buen sentido", que se contrapone al sentido común.

Relaciones entre ciencia, religión y sentido común

La religión y el sentido común no pueden constituir un método intelectual, porque no les es posible reducirse a la unidad ni mutarse con coherencia no ya en la conciencia colectiva, sino ni siquiera en la individual. No se pueden transformar "libremente" en unidad y cohesión: sólo "autoritariamente"[4] puede suceder esto, como dentro de ciertos límites ocurrió en el pasado.

La cuestión fundamental de la religión —entendida no al modo confesional, sino al laico[5]— es la de la unidad de la fe dentro de una concepción del mundo con una vida de conducta acorde. Pero ¿por qué llamar a esta unidad de fe "religión" y no ideología o, sin ambages, "política"?

De hecho, no existe la filosofía común, sino diversas filosofías y concepciones del mundo entre las que se hace la selección. Pero ¿cómo ocurre esta selección?; ¿es un hecho puramente intelectual o algo más complejo?; ¿no sucede, con frecuencia, que entre el motivo intelectual y la norma de conducta haya contradicciones?; ¿cuál será, pues, la concepción real del mundo, la aseverada lógicamente como manifestación intelectual o la resultante de la verdadera actividad de cada cual que se encuentra implícita en su obrar? Y puesto que el obrar es siempre un obrar político, ¿no se puede afirmar que la filosofía real de cada quien está cabalmente contenida en su política?[6] Este contraste entre el pensar y el obrar, es decir, la coexistencia de dos concepciones del mundo, una defendida de palabra y otra manifestándose en el efectivo obrar, no siempre es producto de la mala fe. En algunos

[3] O sea, como antes dijo Gramsci, es una concepción coherente del mundo a diferencia del sentido común, que es disgregado, no organizado intelectualmente, compuesto de fragmentos de diversas concepciones con frecuencia contradictorias.

[4] Por la imposición desde arriba como, dentro de ciertos límites, ha sucedido en la época medieval, caracterizada por el clarísimo predominio de la conciencia católica.

[5] Benedetto Croce y otros filósofos explican la religión (laica) como una particular actitud moral al afrontar algunas cuestiones de carácter general.

[6] Aquí la política se entiende como actividad práctica por excelencia. Esta afirmación de la identidad de la "filosofía real" con la actividad práctica revolucionaria, rige uno de los conceptos fundamentales del marxismo, expresado en la célebre frase: "Los filósofos sólo han «interpretado» el mundo de diversas formas; se trata, sin embargo, de «transformarlo»" (Marx *Tesis sobre Feuerbach*, ya citada).

individuos en particular o en grupos más o menos numerosos, la mala fe puede constituir una explicación satisfactoria, pero no lo es cuando la diferencia se presenta en la vida de grandes masas, en cuyo caso es la expresión del más profundo contraste de las características histórico-sociales. Y quiere decir que un grupo social con conciencia propia, aunque embrionaria —manifestada irregular u ocasionalmente en la acción cuando el grupo se mueve como un conjunto orgánico— por razones de sometimiento y subordinación intelectual, ha tomado prestada la concepción de otro grupo y la afirma de palabra y cree seguirla porque la sigue en "tiempos normales" cuando la conducta no es independiente y autónoma, sino precisamente subordinada, sometida. De ahí que no se pueda separar la filosofía de la política y que se demuestre que la elección y la crítica de una concepción del mundo es también un hecho político.

Es necesario, por consiguiente, explicar el porqué de que en todo tiempo coexistan diversos sistemas y corrientes filosóficas, cuál es la causa de que en su difusión se marquen ciertas líneas de ruptura y determinadas direcciones, etc. Esto pone de manifiesto la exigencia de sistematizar crítica y coherentemente la propia intuición del mundo y de la vida, fijando con exactitud qué es lo que debe entenderse por "sistema", a fin de no interpretarlo en el sentido de vana erudición y en el profesoral de la palabra. Pero este trabajo sólo debe y puede ser llevado al cabo en el cuadro de la historia de la filosofía que nos presenta las transformaciones experimentales por el pensamiento en el transcurso de los siglos, y el esfuerzo colectivo que ha costado nuestro modo actual de pensar, que resume y compendia toda esa historia pasada, incluso de sus errores y desvaríos, los que no por haberse producido en otros tiempos y sido corregidos no quiere decir que no vuelvan a manifestarse en el presente y que todavía no exijan el ser rectificados.

¿Qué idea tiene el pueblo sobre la filosofía? Podemos

llegar a ella a través del modo de decir del lenguaje común. Uno de los modos más difundidos es aquel que habla de "tomar las cosas con filosofía", que realmente quiere decir tomar las cosas con resignación o calma. Es cierto que en este modo se halla implícita una invitación a la resignación y a la paciencia, pero posiblemente el contenido más importante sea la incitación a la reflexión, a darse cuenta y a razonar sobre que lo que sucede es, en el fondo, racional, y que como tal ha de afrontarse concentrando las propias fuerzas racionales y no dejándose arrastrar por los impulsos instintivos y violentos. Podríamos juntar estas formas de expresión popular donde juegan los conceptos "filosofía" y "filosóficamente" con similares manifestaciones de escritores populares, tomándolas de los grandes diccionarios, y veríamos que esos conceptos tienen un significado muy concreto de superación de las pasiones bestiales y primitivas por una concepción que da al propio obrar una dirección consciente. Por esta razón tampoco es posible separar la llamada filosofía "científica" de la conocida como "vulgar" y popular que sólo es un conjunto de ideas y opiniones dispersas.

Y en este punto se plantea el problema fundamental de toda concepción del mundo, de toda filosofía que se ha convertido en un movimiento cultural, en una "religión, en una fe", es decir, que ha producido una actividad práctica, una disposición[7] en ella contenida como "premisa" implícita (podría decirse una "ideología",[8] si al vocablo se le da precisamente el significado superior de una con-

[7] Es decir, una filosofía que no quede como patrimonio de reducidos grupos intelectuales, sino que se difunda entre las grandes masas y sea, por tanto, premisa de un movimiento cultural y de acción práctica tendente a modificar el mundo. Tal, por ejemplo, el marxismo.

[8] El significado que Gramsci da al término "ideología" no coincide con el dado por Marx. De hecho, para Marx "ideología" significa "falsa conciencia" de la realidad y por consiguiente, filosofía nociva.

cepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de la vida personal y colectiva), o sea, el problema de conservar la unidad ideológica de todo el bloque social basado y unido justamente en razón de aquella determinada ideología.

La fuerza de las religiones, y en especial la de la Iglesia católica, consistió y consiste en que experimentan poderosamente la necesidad de la unión doctrinal de toda la masa de "creyentes" y bregan porque las capas intelectualmente superiores no se alejen de las inferiores. La Iglesia romana ha sido siempre la más tenaz en sus esfuerzos por impedir que se formen, "oficialmente", dos religiones: la de los "intelectuales" y la de las "almas sencillas". Esta lucha no se ha desarrollado sin graves inconvenientes para la misma Iglesia, inconvenientes relacionados con el proceso histórico que transforma toda la sociedad política y que encierra una crítica corrosiva de la religión. Resalta, pues, más, la capacidad organizadora del clero en la esfera de la cultura y de la relación abstractamente racional y cabal que la Iglesia, en su círculo, ha sabido establecer entre intelectuales y simples creyentes. Indudablemente, los jesuitas han sido los principales artífices de este equilibrio, y para conservarlo han impreso a la Iglesia un movimiento progresivo tendente a dar ciertas satisfacciones a la ciencia y a la filosofía, pero con ritmo tan lento y metódico que los cambios no son perceptibles para la masa de sencillos creyentes, aunque aparecen como "revolucionarios" y demagógicos a los ojos de los "integristas".[9]

Una de las mayores debilidades de la filosofía inmanentista[10] en general, consiste en no haber sabido crear la unidad ideológica entre los de arriba y los de abajo, entre los "sencillos" y los intelectuales.[11] En la historia de la civilización occidental el hecho se ha patentizado en escala europea con la brusca bancarrota del Renacimiento, y en parte, también, de la Reforma frente a la Iglesia romana. Esta debilidad se manifiesta en la cuestión escolar, donde la filosofía inmanentista no ha intentado siquiera elaborar una concepción que sustituyera a la religión en la educación infantil; de ahí el sofisma seudohistoricista mediante el cual pedagogos arreligiosos (aconfesionales), y en realidad, ateos, admiten la enseñanza de la religión porque ésta es la filosofía de la infancia de la humanidad que se renueva en toda infancia no metafórica.[12] El idealismo también se ha mostrado adverso a los movimientos culturales "encaminados hacia el pueblo" manifestados en las llamadas universidades populares e instituciones análogas y no sólo por su imperfección, pues en tal caso hubiera bastado que buscaran hacerlo mejor. Esos movimientos eran dignos de interés y merecerían ser estudiados. Tuvieron éxito en el sentido de que presentaron el sincero entusiasmo de los "simples" y su firme voluntad de elevarse a una forma superior de cultura y de concepción de la vida. Sin embargo, en aquellos movimientos faltaba organización del pensamiento filosófico, solidez organizativa y la centralización cultural. Daba la impresión de parecerse a los contactos originales entre mercantilistas ingleses y negros del Africa:

[9] Aquellos que quisieran conservar sin cambios el patrimonio dogmático de la Iglesia.

[10] Son aquellas concepciones filosóficas que excluyen la existencia de un Ser (divinidad) o de un principio situado más allá o ajeno a los hombres y a la naturaleza (trascendente). Por tanto, son filosofías que se oponen a toda concepción "religiosa" (en el sentido confesional) del mundo. Evidentemente, también el marxismo es una filosofía inmanentista, pero tiende propiamente a "crear una unidad ideológica entre los de arriba y los de abajo".

[11] La crítica de Gramsci se refiere a toda la filosofía moderna, incluidas algunas de sus corrientes progresistas. La capacidad de superar esta separación entre las concepciones de los "simples" y las de los intelectuales, es rasgo distintivo del marxismo.

[12] Evidente referencia a la reforma Gentil (sobre la cual ver Tercera Parte, Capítulo 1, nota 1).

se daba mercancía de pacotilla[13] para obtener pepitas de oro. Por otra parte, sólo se podía obtener la organización del pensamiento y la solidez cultural si entre intelectuales y "simples" hubiera existido la misma unidad exigible entre teoría y práctica, es decir, si los intelectuales lo hubieran sido orgánicamente de aquella masa, si hubieran elaborado los principios y problemas que la misma planteaba con su actividad práctica, constituyendo de esta forma un todo cultural y social. Se presentan de nuevo las mismas cuestiones ya indicadas: un movimiento filosófico ¿lo es sólo cuando se dedica a desarrollar una cultura especializada para grupos restringidos de intelectuales o, en cambio, lo es únicamente cuando el trabajo de elaboración de un pensamiento, científicamente coherente y superior al sentido común, no olvida jamás permanecer en contacto con los "simples", encontrando, así, en este contacto, la fuente de los problemas a estudiar y resolver? Solamente por esta conexión deviene "histórica" una filosofía, se depura de elementos intelectualísticos y se hace vida.[14]

La filosofía de la práctica[15] tiene que presentarse inicialmente en actitud polémica y crítica a fuer de superación del modo de pensar precedente y del pensamiento

[13] Mercancía sin ningún valor.

[14] Tal vez es útil distinguir "prácticamente" la filosofía del sentido común para indicar mejor el paso de una a otra entidad. En la filosofía son especialmente sobresalientes los rasgos de la elaboración intelectual del pensamiento; en cambio, en el sentido común, son los caracteres difundidos y dispersos de un pensamiento genérico de cierta época en determinado ambiente popular. Pero toda filosofía tiende a convertirse en el sentido común de un ambiente asimismo restringido (el de todos los intelectuales). Por consiguiente, se trata de elaborar una filosofía que teniendo difusión o posibilidad de divulgación por su conexión con la vida práctica en la que se encuentra implícita, se transforma en un nuevo retoño del sentido común con la coherencia y el nervio de las filosofías individuales; esto no puede suceder si no se manifiesta siempre la exigencia del contacto cultural con los "simples". (Nota de Gramsci.)

[15] El marxismo.

concreto (o mundo cultural) existente. Primero, por consiguiente, como crítica del "sentido común" (después de basarse en él para demostrar que "todos" son filósofos, y de que no se trata de introducir una nueva ciencia en la vida individual de todos, sino de renovar y dar utilidad "crítica" a la actividad ya existente), y por tanto, de la filosofía de los intelectuales que ha dado lugar a la historia de la filosofía, que en lo particular —de hecho se desenvuelve principalmente en la actividad de los individuos singulares especialmente dotados— puede considerarse como la culminación del progreso del sentido común, por los menos del sentido común de las capas más escogidas de la sociedad y, a través de éstos, también del sentido común popular. Por esta razón, al emprender correctamente el estudio de la filosofía se precisa explicar de forma sintética los problemas surgidos del desarrollo de la cultura general sólo parcialmente reflejados en la historia de la filosofía —que en ausencia de una historia del sentido común, imposible de integrar por ausencia de material documental, sigue siendo la fuente máxima de relato—, para criticarlos, que nos muestren su valor real —si aún lo tienen— o el significado que tuvieron como eslabón superior de la cadena, y señalar los nuevos problemas, los actuales, o el planteamiento contemporáneo de los viejos problemas.

La relación entre filosofía "superior" y sentido común está asegurada por la política, del mismo modo que está asegurada por la política la relación entre el catolicismo de los intelectuales y el de los "simples". La diferencia entre ambos casos son, sin embargo, fundamentales. Que la Iglesia deba hacer frente al problema de los "simples" significa, justamente, que en la comunidad de los "fieles" se ha producido una ruptura que no puede ser solucionada elevando a los "simples" al nivel de los intelectuales —la Iglesia ni siquiera se propone este cometido, ideológica y económicamente desfavorable a sus fuerzas actuales—, sino ejerciendo una disciplina de hie-

rro sobre los intelectuales para que no sobrepasen ciertos límites en la diferenciación, haciéndola catastrófica e irreparable. En el pasado, estas "rupturas" en la comunidad de los fieles se resolvían con fuertes movimientos de masas que determinaban o se reasumían en la formación de nuevas Ordenes religiosas en torno a fuertes personalidades (Domingo, Francisco).[16]

La Contrarreforma[17] quitó fecundidad a ese pulular de las masas: la Compañía de Jesús es la última gran Orden religiosa de origen reaccionario y autoritario, de carácter represivo y "diplomático" que con su fundación marcó el entumecimiento del organismo católico. Las nuevas Ordenes surgidas posteriormente tienen escasísimo significado "religioso" y gran sentido "disciplinario" sobre la masa de los fieles, son ramificaciones o tentáculos de la Compañía de Jesús o en ellos se convierten; instrumentos de "resistencia" para conservar las posiciones políticas conseguidas y no una fuerza renovadora del desarrollo. El catolicismo se ha transformado en "jesuitismo". El modernismo[18] no ha creado "Ordenes religiosas", sino un partido político: la democracia cristiana.

La posición de la filosofía de la práctica es la antítesis de la católica. Aquella no se orienta a mantener a los

[16] Santo Domingo (1170-1221) fue particularmente activo en la lucha contra los herejes albigenses. Fundó la Orden de los Dominicos. Francisco de Asís (1182-1226) es el notabilísimo santo fundador de la Orden de los Franciscanos y fue autor del retorno de la Iglesia a la primitiva pobreza.

[17] Como dice la misma palabra, es el conjunto de providencias tomadas por la Iglesia para hacer frente a la Reforma. Oficialmente tuvo principio en el Concilio de Trento (1545), donde se condenaron las tesis de Lutero. Entre la fuerza organizada de la Contrarreforma prevaleció la Compañía de Jesús, los jesuítas, nueva Orden religiosa fundada en 1540 por Ignacio de Loyola.

[18] Modernismo es el llamado movimiento de reforma del catolicismo que se desarrolló a principios de siglo y que fue condenado por la Iglesia en la *Encíclica Pascendi* de Pío X. Los modernistas querían ser católicos en armonía con el espíritu de su tiempo y adaptar la religión católica a todas las conquistas del mundo moderno.

"simples" en su primaria filosofía del sentido común, sino, por el contrario, a guiarlos hacia una concepción superior de la vida. Si se afirma la necesidad del contacto entre intelectuales y simples no es para limitar la actividad científica y mantener la unidad al bajo nivel de la masa, sino precisamente para crear un bloque intelectual-moral que haga posible un progreso intelectual de la masa y no únicamente a reducidos grupos intelectuales.

El hombre activo de la masa trabaja prácticamente, pero no tiene una clara conciencia de su operar, no obstante ser este obrar un conocimiento del mundo en la medida en que lo transforma. De este modo, su conciencia teórica puede estar en contradicción histórica con su obrar. Poco más o menos se diría que tiene dos conciencias teóricas (o una conciencia contradictoria): una, implícita en su obrar y que le une en verdad a sus colaboradores en la transformación práctica de la realidad, y otra, superficialmente explícita o verbal, que ha heredado del pasado y recogido sin crítica. Empero, esta concepción verbal no deja de tener consecuencias, pues con más o menos fuerza une a un grupo social determinado, influye sobre su conducta moral, sobre el trazado de su voluntad, y puede llegar al punto en que la contradicción de la conciencia impida cualquier acción, decisión o elección produciendo un estado de pasividad moral y política.[19] La comprensión crítica de sí mismo se produce mediante una lucha de "hegemonía" política, de rumbos opuestos, primero en el campo de la ética, luego en el de la política, para llegar a crear una concepción superior del propio entendimiento de lo real. La conciencia de formar parte de una fuerza hegemónica dada (la conciencia política) es la fase primera para alcanzar la ul-

[19] Gramsci subraya el posible contraste entre la actividad práctica de la clase trabajadora, que contiene en sí —aunque no siempre conscientemente— una nueva filosofía revolucionaria, y el grado insuficiente de conciencia teórica que puede ocasionar desde luego la subordinación de la clase trabajadora a la filosofía de otra clase y, por tanto, producir paralización y pasividad.

terior y progresiva autoconciencia donde, finalmente, se unifican teoría y práctica. Asimismo, la unidad de la teoría y de la práctica no se establece mecánicamente, sino a través de un devenir histórico que tiene su fase elemental y primaria en el sentido del "distingo", del "destacar", de independencia apenas instintivo y que no florece hasta la posesión real y completa de una concepción del mundo coherente y unitaria. He aquí por qué es necesario poner de relieve que el desarrollo político del concepto de hegemonía representa un gran progreso filosófico, además del político-práctico;[20] porque forzosamente encierra y presupone unidad intelectual y ética conforme a una concepción de lo real que ha superado al sentido común, convirtiéndose —si bien dentro de restringidos límites— en crítica.

Hasta para los más recientes conocimientos de la filosofía de la práctica, la profundización del concepto "unidad de teoría y práctica" no está sino en su fase inicial, reflejando residuos de mecanicismo donde se habla de teoría como "complemento", "accesorio" de la práctica, de la teoría como dependiente de la práctica.[21] Parece justo que esto deba plantearse también, históricamente como un aspecto de los problemas políticos de los intelectuales. Autoconciencia crítica, histórica y políticamente significa creación de un núcleo selecto de intelectuales: una masa humana no se "distingue" ni se hace independiente "por sí", sin organizarse (en amplio sentido); y no hay organización sin intelectuales, es decir, sin organizadores y dirigentes, sin que el aspecto teórico del nexo teoría-práctica se distinga concretamente en un estrato de individuos "especializados" en la elaboración conceptual y filosófica. Y este proceso de creación de los intelectuales es largo, difícil, lleno de contradicciones, de avances y retrocesos, de desbandadas y reagrupamientos, donde la "fidelidad" de la masa (y fidelidad y disciplina son las formas que adopta la adhesión de la masa y su colaboración al desarrollo cabal del fenómeno cultural) es puesta, a menudo, a duras prebas. El proceso de desarrollo está ligado a una dialéctica intelectuales-masa; los estratos intelectuales se desarrollan cuantitativa y cualitativamente, pero todo salto de estas capas hacia una nueva "extensión" y complejidad está ligado a un movimiento análogo de la masa de los "simples" que se eleva a niveles superiores de cultura, hacia la capa de intelectuales especializados, a la vez que amplía su círculo de influencia con individualidades o grupos más o menos numerosos e importantes.

[20] Como se ha visto, pues, la hegemonía —dirección de la clase trabajadora sobre otras clases o estratos sociales que pueden formar con ella un bloque de fuerzas orientadas a un fin común— no puede formarse en sentido estricto sólo sobre elementos económicos y políticos, sino que, cuando se realiza, comporta también una unidad intelectual y moral.

[21] Se refiere a una fórmula de la filosofía medieval según la cual la filosofía debía ser sierva (criada) de la teología.

Pero en el proceso se repiten de continuo las situaciones en las que entre masa e intelectuales (o algunos de éstos, o un grupo de ellos) se establece un distanciamiento, una pérdida de contacto, lo que da lugar a la impresión de que la teoría es "accesoria", complementaria, subordinada. Descansar sobre el elemento "práctica" luego de que el nexo teoría-práctica se ha escindido, separados y no sólo alejados los dos elementos (operación meramente mecánica y convencional), demuestra que se atraviesa una fase histórica relativamente primitiva, todavía económico-corporativa donde se transforma cuantitativamente el cuadro general de la estructura, y la adecuada cualidad supraestructural está en camino de surgir, pero no formada aún orgánicamente. Es de realzar la importancia en la elaboración y difusión de las concepciones del mundo que asumen los partidos políticos en la vida contemporánea, por cuanto, esencialmente, crean la ética y la política conforme a sí mismos, es decir, ejercen casi de "experimentadores" históricos de esas concepciones. Los partidos seleccionan en particular la masa que actúa y la selección sucede, conjuntamente, en el campo práctico y

en el teórico en una relación entre teoría y práctica, tanto más estrecha cuanto la concepción es más vital y radicalmente renovadora y antagonista del viejo modo de pensar. Esta es la razón que permite decir que los partidos son los creadores de la nueva intelectualidad integral y cabal, el crisol de unificación de teoría y práctica, entendida esa unidad como proceso histórico real, de donde se desprende que sea necesaria su formación por adhesión individual y no al estilo "laborista",[22] porque si se trata de dirigir a toda la masa económicamente activa ello ha de realizarse innovando y no según viejos esquemas, y la innovación no puede llegar de las masas en sus primitivos estadios, sino por la gestión de una *élite* cuya concepción implícita de la actividad humana se ha convertido en cierto modo en conciencia real, coherente y sistemática, en voluntad precisa y decidida.

Una de las fases puede estudiarse en la discusión a través de la cual se han realizado los más recientes avances de la filosofía de la práctica, debate resumido en un artículo de D. S. Mirskij, colaborador de *Cultura*.[23] Puede observarse cómo se ha producido el paso de una concepción mecanicista y puramente externa a otra dinámica, que como se ha podido ver se acerca más a un entendimiento acertado de la unidad de teoría y práctica, aunque no consiguiera aún todo el significado de síntesis. Se aprecia cómo el elemento determinista, fatalidad, mecanicista, toma un "aroma" ideológico cercano a la filosofía

[22] En el Partido Laborista inglés, al igual que en otros partidos socialdemócratas, además de las adhesiones individuales son admitidas las de organizaciones enteras (sindicatos, círculos culturales, etc.).

[23] Probable alusión al artículo de E. D. Mirskij *Demokratie und Partei im Bolchewismus* (La democracia y el partido en el bolchevismo) publicado en la colección *Demokratie und Partei* al cuidado de P. R. Rhoden, Viena, 1932. Gramsci llama a Mirskij colaborador de *Cultura*, porque en su número correspondiente a febrero de 1931 publicó su artículo "El lugar de Dostoiewski en la literatura rusa".

de la práctica,[24] una forma de religión y de excitante —pero al modo de los estupefacientes—, resultado necesario e históricamente justificado por el carácter "subalterno" de determinados estratos sociales.

Cuando no se tiene la iniciativa en la lucha y ésta acaba por reflejar una serie de derrotas, el determinismo mecánico se convierte en una formidable fuerza de resistencia moral, de cohesión, de perseverancia paciente y obstinada. "Yo estoy momentáneamente derrotado, pero la fuerza de los hechos trabaja para mí a largo plazo, etc.", se dice. La voluntad real se convierte en un acto de fe, en cierta racionalidad de la historia, en una forma empírica y primitiva del finalismo apasionado que surge como sustituto de la predestinación, la providencia, etc. Es preciso insistir en que, en tal caso, existe verdaderamente una fuerte energía de voluntariedad, una intervención directa sobre la "fuerza de las cosas", pero precisamente en forma implícita, velada, que se avergüenza de sí misma y, por consiguiente, la conciencia es contradictoria, carece de unidad crítica, etc. Mas cuando el "subalterno" se transforma en dirigente y responsable de la actividad económica de las masas, en cierto momento el mecanicismo se muestra como un peligro inminente, se produce una revisión de todo el modo de pensar porque ha sucedido un cambio en el modo social de ser. ¿Por qué resultan restringidos los límites y poder de la "fuerza de las cosas"? Porque en el fondo, si el subalterno era ayer una cosa, hoy ya no lo es, sino que es un ente histórico, un protagonista; si ayer era irresponsable como "resistente" a una voluntad extraña, hoy se siente responsable, pues

[24] La interpretación mecanicista del marxismo, según la cual el desarrollo de la economía capitalista llevaría por sí e inevitablemente al derrumbe del capitalismo y al nacimiento del socialismo, con todo y ser errónea, podría constituir fe y ser, por consiguiente, un "estimulante" —aunque al modo de los estupefacientes— para masas aún atrasadas e incapaces de una plena comprensión de la función determinante de los hombres y, por tanto, del Partido.

ya no es resistente, sino activo "emprendedor". Pero, incluso ayer, ¿fue simple "resistencia", mera cosa, simple "irresponsabilidad"? Indudablemente que no; por eso hay que destacar el que el fatalismo sea apenas el revestimiento de la voluntad activa y real por los débiles. He aquí por qué es siempre necesario demostrar la futilidad del determinismo mecánico —que es explicable como filosofía ingenua de la masa y sólo en cuanto a factor intrínseco de fuerza— cuando sin esperar que el subalterno se convierta en dirigente y responsable se presenta como parte de una filosofía coherente y meditada de los intelectuales; se transforma en motivo de pasividad, de imbécil autosuficiencia. También una parte de la masa, aunque subalterna, es en todo momento dirigente y responsable: la filosofía de la parte precede en toda ocasión a la filosofía del todo, no sólo como anticipación teórica, sino como necesidad real...

¿Por qué y cómo se difunden hasta hacerse populares las nuevas concepciones del mundo? En este proceso de propagación (que al mismo tiempo sustituye a lo viejo y, con frecuencia, es una combinación de lo nuevo y de lo viejo), ¿cómo y en qué medida en el formar parte de la misma organización que sostiene las nuevas concepciones (no obstante haberse ingresado en ella por otros motivos que el compartir esa nueva concepción) influye la forma racional en que la nueva concepción se expone y presenta, y la autoridad del expositor (al menos en cuanto comúnmente sea reconocida y apreciada) y de los pensadores y conocedores que llama en su apoyo? En realidad, estos elementos varían según el grupo social y su nivel cultural. Pero la investigación interesa, especialmente, por lo que respecta a las masas populares, que son las que más difícilmente cambian de concepciones y las que, en todo caso, no las cambian jamás aceptándolas, por así decir, en forma "pura", sino sólo y siempre dentro de una combinación más o menos heteróclita y singular. La forma racional, lógicamente coherente, la plenitud del

razonamiento que no omite ningún argumento positivo o negativo de cualquier valor tiene su importancia, pero está muy lejos de ser decisiva; puede serlo, por camino secundario, cuando la persona dada se encuentra ya en estado de crisis intelectual, vacila entre lo viejo y lo nuevo; perdió la fe en lo viejo y aún no se resolvió por lo nuevo, etcétera.

Lo mismo puede decirse del ascendiente de pensadores y conocedores. Es muy grande entre el pueblo, mas, de hecho, cada concepción tiene al frente sus pensadores y doctos, y el ascendiente está dividido; además, a todo pensador le es posible discernir y poner, por consiguiente, en tela de juicio, lo por él mismo expresado. Se puede llegar a la conclusión de que el proceso de propagación de las nuevas concepciones se produce por razones políticas y, en última instancia, sociales; pero, también, que el elemento formal, el de la coherencia lógica, el factor autoridad y el organizativo tienen suma importancia inmediatamente después de que, bien a los individuos en particular, bien a los grupos numerosos, llega la orientación general. Pero de esto se desprenden que la filosofía no es vista por la propia masa sino como una fe. Imaginemos, en fin, la posición intelectual del hombre del pueblo: está formada por opiniones, convicciones, criterios de selección y normas de conducta. Cada quien que con más capacidad intelectual y superiores medios de razonamiento que él sostenga puntos de vista contrarios al suyo, le pone, lógicamente, en un brete; ¿cambiará por eso su convicción el hombre del pueblo, porque en la polémica no se hizo valer? Pero en ese caso estaría cambiando de opinión todos los días, cada vez que se topara con un adversario ideológico con más preparación que la suya.

¿Sobre qué elementos se funda, pues, su filosofía, particularmente su filosofía en la forma más importante para él, la de la norma de conducta? El factor principal, indudablemente, no es de carácter racional, sino de fe. Pero fe ¿en quién y en qué? Esencialmente y por cuanto

difusamente piensa como él, en el grupo social al que pertenece; el hombre del pueblo considera que tantos no pueden ser imperfectos ni equivocarse como quiere hacerle creer el adversario pelémico; que es cierto que él no es capaz de sostener y defender sus propias razones como el contrincante las suyas, pero que en su grupo hay quien sabe hacerlo, y seguramente mejor que el adversario de marras, y recuerda, en efecto, haber oído, extensá y coherentemente, las razones de su fe a manera de mantenerle en sus convicciones. Concretamente no recuerda los razonamientos y no podría repertirlos, pero sabe que existen, los ha oído explicar y sigue convencido de ello. El haber sido persuadido una vez y en forma terminante es el motivo inmutable en el persistir de la convicción, a pesar de que no la sepa argumentar.

Mas estas consideraciones conducen a la conclusión de la suma debilidad de las nuevas convicciones de las masas, singularmente si esas nuevas convicciones contrastan con las ortodoxas,[25] igualmente nuevas y socialmente conformistas con los intereses generales de las clases dominantes. Esto se ve reflejado en los destinos de religiones e iglesias. La religión o determinada Iglesia conservan su comunidad de fieles —dentro de ciertos límites de las necesidades del desarrollo histórico general— en tanto mantiene constante y organizativamente la propia fe, repitiendo de continuo su apología,[26] luchando siempre y en todo momento con argumentos parecidos. afirmando la jerarquía de los intelectuales que, al menos, dan a la fe la apariencia de la dignidad del pensamiento.

Cada vez que por razones políticas se interrumpieron violentamente las relaciones entre Iglesia y fieles —como

[25] Ortodoxo es aquel que cree conforme al dogma católico. En sentido amplio se entiende de aquel que no se aparta de las reglas.

[26] Cuerpo de los escritos y de los temas de apología. La apología es un discurso o escrito elogioso a favor de alguien o de algo; en este caso, de la religión.

sucedió durante la Revolución Francesa—, las pérdidas sufridas por la Iglesia fueron incalculables, y si se hubiesen prolongado las difíciles condiciones para la práctica habitual de su ejercicio, cabría pensar que tales pérdidas hubieran sido definitivas y que una nueva religión habría surgido, como ocurrió en Francia, donde emergió en combinación con el viejo catolicismo. De ello se deducen determinadas necesidades para todo movimiento cultural que tienda a sustituir al sentido común y a las viejas concepciones, en general, del mundo: 1) No cansarse jamás de repetir los mismos argumentos —aunque variando literariamente la forma—: la repetición es el medio didáctico más eficaz para obrar sobre la mentalidad popular; 2) trabajar de continuo para elevar intelectualmente y en todo momento. a los más amplios estratos populares. para dar personalidad al elemento amorfo de la masa, lo que representa trabajar para promover *élites* de intelectuales de nuevo tipo surgidos directamente de aquélla, que permanezcan en contacto con ella para convertirse en el núcleo básico de expresión. Esta segunda necesidad a satisfacer es la que, realmente, modifica el "panorama ideológico" de una época. Por otra parte, tampoco se pueden constituir y desarrollar esos núcleos selectos sin que en los mismos se produzca una jerarquización del ascendiente y de la idoneidad intelectual, que puede culminar, en lo individual, en el surgir de un gran filósofo, si éste es capaz de materializar precisamente las necesidades del conglomerado de la comunidad ideológica, de comprender que ella no puede tener la agilidad de movimientos propia de un cerebro individual y si sobre estas premisas, logra elaborar formalmente la doctrina del conjunto del modo más apegado y adecuado a las formas de pensar del pensador colectivo.

Es evidente que un ordenamiento de conjunto de tal género no se puede dar "arbitrariamente" en torno a una ideología cualquiera, por la voluntad formalmente creadora de una personalidad o de un grupo que se lo pro-

ponga por fanatismo de sus propias convicciones filosóficas o religiosas. El medio por el que se verifica la crítica real de la racionalidad e historicidad de los modos de pensar es la adhesión o no de las masas a la ideología dada. Las realizaciones arbitrarias son, a la postre, eliminadas de la contienda histórica, aunque en ocasiones, por una serie de circunstancias favorables del momento, logren alcanzar cierta popularidad; en tanto que los ordenamientos que corresponden a las necesidades de un período histórico complejo y orgánico acaban siempre por imponerse y prevalecen aunque se atraviesen muchan fases intermedias en las que su afirmación sólo se sucede por casualidades tanto más cuanto raras y heteróclitas.

Estos desarrollos plantean muchos problemas, los más importantes de los cuales se resumen en el modo y en la cualidad de las relaciones entre las diversas capas intelectualmente cualificadas, o sea, en el realce y en la función que debe y puede tener el aporte creativo de los grupos superiores en conexión con la aptitud orgánica de discusión y desarrollo de los nuevos conceptos críticos por parte de los estratos intelectualmente dependientes. Se trata, pues, de fijar los límites de la libertad de discusión y de propaganda, no entendiendo la libertad en el sentido administrativo y policíaco, sino en el de la propia limitación que los intelectuales marquen a su misma actividad, es decir, a la sujeción a una norma de política cultural. En otras palabras: ¿quién determinará los "dominios de la ciencia" y los límites de la investigación científica?, ¿podrán esos dominios y límites ser justamente determinados? Parece necesario que el trabajo de investigación de la nueva verdad y el de las mejores, más coherentes y claras formulaciones de la misma verdad sean dejados a la libre iniciativa de los conocedores individuales aunque ellos, de continuo, vuelvan a poner a discusión los mismos principios que aparecen como siendo los más esenciales. De otra parte no será difícil establecer cuándo tales motivos de discusión contienen factores

interesados y no de carácter científico. Entre otras cosas, es bueno pensar en que las iniciativas individuales sean disciplinadas y ordenadas; que pasen por la criba de la Academia o institutos culturales de categorías diversas y que sólo después de ser seleccionadas se hagan públicas.

Sería interesante estudiar concretamente en un país en particular, la organización cultural que mantiene en movimiento al mundo ideológico, y examinar su funcionamiento práctico. También sería útil hacer un estudio de la relación numérica entre el personal dedicado profesionalmente en ese país dado al trabajo activo cultural y el volumen de su población, junto al cálculo aproximado de los considerados factores autónomos de la escuela er todos sus grados, que con la Iglesia son, por el número de personas que utilizan, las dos mayores organizaciones culturales de todo país; de los periódicos, revistas y librerías; de las instituciones de enseñanza privada, tanto si integran la escuela del Estado como si se trata de instituciones culturales tipo universidades populares; de otras profesiones que en su especializada actividad encierran un monto cultural no despreciable, como las de médicos, oficiales del Ejército y de la Magistratura, etc. Pero es de advertir que en todos los países —aunque en diferente medida— existe gran distanciamiento entre las masas populares y los grupos intelectuales, incluso en lo que respecta a maestros y sacerdotes, que son los más numerosos y conectados al contorno nacional. Y esto sucede, incluso donde los gobernantes afirman lo contrario, porque el Estado en sí no tiene una concepción unitaria, coherente y homogénea, debido a lo cual los grupos intelectuales se encuentran disgregados en los diferentes estratos y aun en la esfera de cada estrato en particular. Excepto en algunos países, la Universidad no ejerce ninguna acción unificadora, y se da el caso —entre otros— de que un pensador independiente tiene más influencia que el conjunto de la institución universitaria.

Y a propósito de la concepción fatalista sobre la fun-

ción histórica de la filosofía de la práctica, se podría hacer un elogio fúnebre de ésta, pues tal concepción reivindica la utilidad de la misma para un cierto período histórico, concluyendo, y precisamente por eso, la necesidad de sepultarla con todos los honores del caso. Su función habría, verdaderamente, de parangonarse a la de la teoría de la gracia y la predestinación[27] en los inicios del mundo moderno, que, sin embargo, culminó después en la filosofía clásica alemana y en su concepción de la libertad como conciencia de la necesidad.[28] Ella fue una sustitución popular del grito "Dios lo quiere", y aun sobre este plano elemental era el inicio de concepciones más modernas y fecundas que las que dicho grito o la teoría de la gracia entrañaban. ¿Existe la posibilidad de que "formalmente" se presente una nueva concepción con ropaje distinto al burdo y confuso del populacho? No obstante todo, lo histórico, con las perspectivas necesarias, alcanzará a establecer y a concebir que los indicios —siempre ásperos y pedregosos— de un mundo nuevo son superiores al declinar de un mundo en agonía y a los cantos de sirena que suscita.

[27] La teoría del don de Dios y de la predestinación es propia del movimiento protestante a las que se refirió San Agustín, uno de los Padres de la Iglesia. Según tal doctrina, todo individuo, desde su nacimiento, está predestinado a la salvación o a la condenación conforme sea más o menos tocado por la gracia divina. Gramsci dice que esta teoría se encuentra en los inicios del mundo moderno porque realmente el movimiento de Reforma es uno de los caminos a través del cual pasa el pensamiento moderno burgués para culminar con la filosofía de Hegel.

[28] Ver Segunda Parte, Capítulo 1, nota 3.

Capítulo 2

Problemas de filosofía e historia

La discusión científica

En el planteamiento de los problemas histórico-críticos no es conveniente concebir la discusión científica como un proceso judicial donde frente al acusado hay un fiscal, quien, por imperativo de su cargo, debe demostrar que el acusado es culpable, pedir que le sea impuesta una pena y, por consecuencia, mientras ésta dure, excluirle de la sociedad. En la discusión científica, puesto que se supone que el interés está en la investigación de la verdad y en el progreso de la ciencia, se manifiesta más "avanzado" quien se sitúa en la postura de considerar que el adversario puede exponer una necesidad que deba ser incorporada, aun con ciertas limitaciones, al ordenamiento de ideas. Comprender y valorar realísticamente posiciones y razonamientos del contendiente —y en ocasiones es antagónico todo pensamiento pasado— significa haberse liberado de la limitación del ciego fanatismo ideológico, haberse colocado en un punto de vista crítico, único fecundo en la investigación científica.

Filosofía e historia

Es oportuno considerar cómo entender la filosofía de una época histórica y cuál sea la importancia y el significado de la filosofía de los filósofos en cada uno de los períodos de la humanidad. Si tomamos la definición de Croce sobre la religión como una concepción del mundo que se ha convertido en norma de vida, dado que "norma de vida" no se puede concebir en sentido libresco, sino ligada a la vida real, se desprende que la mayor parte de los hombres son filósofos por cuanto obran prácticamente, y en su obrar práctico, de línea directriz de conducta, está contenida, implícitamente, una concepción del mundo, una filosofía. La historia de la filosofía como se entiende comúnmente, es decir, como historia de la filosofía de los filósofos, es la descripción de los ensayos y aportaciones ideológicas de una determinada categoría de personas para transformar, enmendar, perfeccionar la concepción del mundo en una época definida, y para cambiar, por tanto, las normas de conducta correspondientes ya aceptadas, es decir, para modificar el movimiento práctico en su conjunto.

Desde el ángulo que nos interesa, no es suficiente el estudio de la historia y de la lógica de las diferentes filosofías de los filósofos. Por lo menos, como vía de método, se precisa dirigir la atención hacia otras facetas de la historia de la filosofía: la de las concepciones del mundo por las grandes masas; la de los grupos dirigentes (intelectuales), más restringidos y, finalmente, la de las relaciones entre estos diversos conjuntos culturales y la filosofía de los filósofos. La filosofía de una época no es la obra de este o aquel filósofo o de tal cual grupo de intelectuales, de un mayor o menor sector de las masas populares: es una integración de todos estos elementos que culmina en una dirección determinada, con lo que se convierte en norma de conducta colectiva y, por ende, en historia concreta y cabal.

La filosofía de un período histórico no es sino la historia de tal época; es el conjunto de variantes que el grupo dirigente ha logrado establecer sobre la realidad primaria. En este sentido, historia y filosofía son inescindibles, y constituyen un todo. Sin embargo, y en sus diferentes graduaciones, los elementos filosóficos propiamente dichos, pueden ser distintos: filosofía de los filósofos, concepciones de los grupos dirigentes (cultura filosófica) y creencias de las grandes masas, y se observa cómo cada una de estas graduaciones se crea dentro de diversas formas de "combinación" ideológica.

Importancia histórica de una filosofía

Muchas investigaciones y estudios en torno al significado histórico de las diferentes filosofías son totalmente inútiles e inconsistentes, porque no tienen en cuenta que muchos sistemas filosóficos son simplemente —o casi simplemente— manifestaciones individuales; que lo que pudiéramos llamar su tenor histórico es sumamente reducido, y anegado, además, en un complejo de abstracciones de origen puramente racional e indeterminado. Se puede decir que el valor histórico de una filosofía está en consonancia con la virtualidad práctica conquistada (entendiendo la práctica en su sentido más amplio).[1] Si es verdad que toda filosofía es la expresión de la sociedad en un período histórico, deberá reaccionar sobre la sociedad, determinar efectos evidentes, positivos y negativos; la medida en que se produzca tal reacción es, precisamente, la estimación de su alcance histórico, la carencia de lucubración individual, lo positivo de su obra.

[1] Véase al respecto el apartado que más adelante se dedica a *Pragmatismo y política*.

Planteado el principio de que todos los hombres son filósofos y de que entre los filósofos profesionales o "técnicos" y el resto de los hombres no existe diferencia cualitativa, sino sólo cuantitativa (en este caso, la cantidad tiene un significado propio diferente al aritmético, pues indica mayor o menor "homogeneidad", "coherencia", "lógica", etc., o sea, mayor cantidad de elementos cualitativos), todavía hemos de ver en qué consiste realmente la diferencia. No será razonable llamar filosofía a cualquier tendencia del pensamiento u orientación general, y ni siquiera a toda concepción del mundo y de la vida. Frente al manobre podríamos llamar filósofo al obrero especializado, pero esto no sería exacto, porque en la industria, además del obrero descalificado y del especializado existe el ingeniero, quien no sólo conoce el oficio prácticamente, sino teórica e históricamente. El filósofo profesional o técnico, no solamente piensa con mayor rigor de lógica, con superior coherencia, con más alto sentido de las reglas que los demás hombres, sino conoce toda la historia del pensamiento, se da cuenta de la evolución alcanzada por el mismo hasta el momento y está en condiciones de abordar los problemas en el punto en que se encuentran, luego de que sufrieron las máximas tentativas de solución. Tiene, en el terreno del pensamiento, la misma función que, en los múltiples campos científicos, se asignan los especialistas.

Aún hay otra diferencia entre el filósofo especialista y los especialistas de otras disciplinas: que aquél se aproxima más al resto de los hombres que lo que acontece a los últimos. El haber hecho del filósofo especialista una figura semejante a la de los especialistas de la ciencia es, justamente, su deformación. En fin, es posible imaginarse a un entomólogo y que los demás hombres no sean prácticos en entomología, y a un especialista en trigonometría y que la mayoría de sus congéneres no lo sean. Se pueden encontrar ciencias especialísimas, necesarias, pero no por eso comunes. Lo que no se puede es concebir a ningún hombre —a no ser que patológicamente sea idiota— que no sea filósofo, que no piense y, precisamente, porque el pensar es propio de la naturaleza del hombre.

Lenguaje, idioma y sentido común

¿En qué consiste, exactamente, el valor del llamado "sentido común" o "buen sentido"? No sólo en que, implícitamente, el sentido común implica el principio de causalidad, sino también por el hecho, más limitado, de que en una serie de juicios identifica la causa exacta, simple y a la mano, y no se deja desviar por extravagancias e incomprensibilidades metafísicas seudo-profundas, seudo-científicas, etc. El "sentido común" fue exaltado en los siglos XVI y XVII, cuando se reaccionaba contra el principio de autoridad representado por la Biblia y Aristóteles, poniéndose de manifiesto que contenía ciertas dosis de experimentalismo y de observación directa de la realidad, aunque empírica y limitada. En nuestros días se observa el mismo criterio al respecto, si bien la situación ha cambiado y su valor intrínseco tiene muchas más limitaciones.

Situada la filosofía como concepción del universo y considerado el trabajo filosófico no solamente como una realización "individual" de conceptos sistemáticamente coherentes, sino, además, y en especial, como una lucha cultural para transformar la "mentalidad" popular y difundir las innovaciones filosóficas que se manifestaron como "verdad histórica" desde el momento en que se convirtieron en realidad, en histórica y socialmente universales, la cuestión de lenguaje e idioma debe ponerse,

"técnicamente", en primer plano. Y deberemos revisar las publicaciones del pragmatismo sobre el particular.[2]

En el caso de los pragmáticos, como en general se observa cuando se confronta cualquiera otra tentativa de sistematización orgánica de la filosofía, no se ha dicho que la relación se establezca con la totalidad del sistema o con su núcleo esencial. Creo poder decir que el concepto lenguaje sustentado por Vailati y otros pragmáticos, no es aceptable, no obstante que, al parecer, tengan conciencia de la necesidad real y la describan con bastante exactitud, aunque sin llegar a plantear los problemas y ofrecernos soluciones. Se puede decir que el lenguaje es, esencialmente, denominador común que no presupone algo "único" ni en el tiempo ni en el espacio. Significa, también, cultura y filosofía (aun al nivel del sentido común) y, por consiguiente, el factor lenguaje es, en realidad, una multiplicidad de hechos más o menos orgánicos, coherentes y coordinados. Por último, diremos que todo ser parlante posee su propio lenguaje personal, su particular modo de pensar y de sentir. En sus diversos escalones, la cultura une a un mayor o menor número de individuos en nutridos estratos y en más o menos contactos de expresión, que se entienden entre sí en diferentes grados. Estos distingos histórico-sociales que se reflejan en el lenguaje común, dan lugar a los inconvenientes y motivos de error tratados por los pragmáticos.

De ello se deduce la importancia que tiene la entidad cultural, incluso en la actividad práctica (colectiva). El movimiento histórico no puede ser realizado más que por el "hombre colectivo", que presupone el logro de una unidad cultural-social en la cual, la multiplicidad de valores dispersos con heterogeneidad de fines, se sueldan en idéntico objetivo sobre la base de una misma concepción del mundo (general o parcial, transitoriamente operante —por medio emotivos— o permanente, y por la cual el fundamento intelectual se enraiza, se asimila, vive, puede llegar a convertirse en inclinación). Puesto que esto es así, se presenta la importancia de la cuestión lingüística en general, o sea, de la comunidad de un mismo "clima" cultural.

Este problema puede y debe ser asemejado al moderno planteamiento de la doctrina y la práctica pedagógica, según el cual la relación entre maestro y alumno es activa (recíproca), donde el maestro sigue siendo alumno y el escolar, maestro. Pero la relación pedagógica no puede quedar limitada a las relaciones específicamente "escolares" mediante las cuales nuevas generaciones entran en contacto con las anteriores, de las que extraen experiencias y valores históricos superiores. Estas relaciones existen en todo el complejo social, en los individuos entre sí, entre intelectuales y no intelectuales, gobernantes y gobernados, núcleos selectos y sus seguidores, dirigentes y dirigidos, entre vanguardias y cuerpos de ejército. Toda relación de "hegemonía" contiene una relación pedagógica, y no sólo se realiza en el seno de la nación entre las diversas fuerzas que la componen, sino también en toda la esfera mundial, entre los conjuntos humanos nacionales y universales.

De esto se deduce que la personalidad histórica de un filósofo individual proviene también de la relación activa que mantenga con el ambiente cultural que quiere transformar, ambiente que actúa sobre el filósofo, que le obliga a una continua autocrítica y que, por tanto, actúa de "maestro". Esta es la razón del porqué una de las principales reivindicaciones políticas de las actuales capas intelectuales de la sociedad es la llamada "libertad de ideas y de expresión del pensamiento" (libertad de prensa y de asociación), porque sólo donde existen estas condiciones políticas se produce la relación maestro-discípulo en los términos generalizados antedichos y, en realidad, se crea un nuevo tipo de filósofo histórico que

[2] Confróntense los *Scritti* de G. Vailati (Florencia, 1911) y, entre ellos, *Il linguaggio como ostacolo alla eliminazione di contrasti illusori.* (Nota de Gramsci.)

puede denominarse "filósofo democrático", es decir, filósofo convencido de que su personalidad no se encierra en su propia individualidad, sino que es una activa relación social con las transformaciones de ambiente cultural. Hoy es motivo de burla el "pensador" que, "subjetivamente" libre, abstractamente libre, se conforma con su propio pensamiento. La libertad del pensamiento sólo puede alcanzarse en la unidad activa de la ciencia y la vida. Es la relación maestro-discípulo, filósofo-ambiente cultural en el que opera y del que deduce los problemas que es necesario plantear y resolver; es pues, la relación filosofía-historia.

¿Qué es el hombre? Esta es la interrogante primaria y fundamental de la filosofía. ¿Cómo contestarla? La definición puede hallarse en el mismo hombre, en cada hombre en particular. Pero ¿es justa? A nosotros no nos interesa qué es cada hombre singular, el significado de cada hombre individual en cada momento particular. Bien pensado veremos que al plantear la interrogante de qué es el hombre, estamos preguntando: ¿qué puede llegar a ser el hombre?, ¿puede lograr dominar su propio destino?, ¿conseguirá "hacerse", crearse una vida? Digamos, pues, que el hombre es un proceso, el proceso de sus actos. Y pensándolo así, la pregunta no es abstracta u "objetiva". Surgió de nuestras meditaciones sobre nuestro propio ser y sobre el ser de los demás y, en conexión con lo reflexionado y visto, queremos saber qué somos, a dónde llegaremos y en qué límites somos artífices de nosotros mismos, de nuestra vida, de nuestro destino. Y lo deseamos saber hoy, en las condiciones de hoy, para la vida actual y no para otra o para cualquier hombre.

La interrogante es clara y posee un contenido de particularidades, de determinados modos de considerar la vida y el hombre. El más importante de estos modos lo constituye la religión y, en especial, la católica. En realidad, al preguntarnos qué es el hombre, qué importancia tiene su voluntad y sus esfuerzos concretos para

crearse a sí mismo y a la vida que vive, estamos diciendo: ¿El catolicismo es un concepto verdadero del hombre y de la vida?; siendo católicos; profesando el catolicismo como norma de coducta, ¿erramos o estamos en lo cierto? Todos albergan la vaga intuición de que se equivocan haciendo del catolicismo la guía de su proceder, y esto es tan cierto, que nadie, llamándose católico, se atiene a él en sus normas de vida. Un católico integral, es decir, alguien que se sometiera totalmente a las reglas de conducta del catolicismo en todo acto de su vida, parecería un monstruo; de lo que se desprende que lo más perentorio es la crítica del mismo catolicismo.

Los católicos afirmarán que ninguna otra concepción del mundo es observada fielmente, y tienen razón; pero esto sólo demuestra que, históricamente, no existe, en realidad, un único modo de concebir y de obrar igual para todos los hombres. Y pese a que el catolicismo se ha organizado de por siglos para conseguir tal fin, no se excluye de ese aserto, como no lo evade todavía ninguna otra religión con iguales medios, idéntico sentido de sistema y misma continuidad y centralismo.

Desde el ángulo filosófico, lo que no satisface en el catolicismo es que, no obstante todo, pone la causa del mal en el hombre mismo como individuo, es decir, concibe al hombre como individuo bien definido y delimitado. Todas las filosofías hasta ahora existentes, se puede decir que reproducen esta posición del catolicismo y conciben al hombre limitado a su individualidad, y al espíritu, como esta individualidad. Y sobre este aspecto se precisa reformar el concepto del hombre. Se requiere concebir al hombre como una serie de relaciones activas, como un proceso en el cual, si la individualidad tiene máxima importancia, no es el único factor a considerar. La humanidad que se refleja en cada individuo, se compone de diversos elementos: el personal, los otros hombres y la naturaleza. Pero estos dos últimos elementos no son tan simples como podrían parecer. El individuo no en-

tra en relación con los demás hombres por yuxtaposición, sino orgánicamente, es decir, su relación se produce tan pronto como entra a formar parte de los organismos, desde los más simples a los más complejos. Así, el hombre no entra en relación con la naturaleza por el sólo hecho de ser él mismo naturaleza, sino activamente, a través del trabajo y de la técnica. Es más, estas relaciones no son mecánicas: son activas y conscientes y corresponden al mayor o menor grado de entendimiento que sobre ellas tiene el hombre particular. Esta es la razón por la que se dice que cada quien se transforma, se cambia, en la medida en que se modifican, se mutan, las relaciones de las que él es el medio de enlace. En este sentido, el filósofo verdadero es, y no puede ser de otro modo, político: el hombre activo que transforma el ambiente, entendiendo por ambiente el conjunto de relaciones en las que entra a formar parte todo individuo. Si la propia individualidad es el conjunto de estas relaciones, hacerse de personalidad quiere decir adquirir conciencia de esas relaciones, y modificar la personalidad significa cambiar el conjunto de esas relaciones.

Pero, como se ha dicho, estas relaciones no son simples, y mientras algunas son necesarias, otras son voluntarias. Además, tener conciencia más o menos profunda —conocer en cierta medida del modo en que se pueden modificar—, es ya modificarlas. Las propias relaciones necesarias, tan pronto como se conocen en su necesidad, cambian de aspecto e importancia. En este sentido, el conocimiento es poder. Pero el problema es también complejo en otro aspecto: en el de que no basta conocer un sistema de relaciones existentes en un momento dado y como un sistema dado, sino que se precisa conocerlo genéticamente, en su movimiento de formación; porque el individuo no es sólo la síntesis de las relaciones existentes, sino también es la historia de las mismas, el resumen del pasado. Y se dirá que en consonancia con su fuerza lo que el individuo puede cambiar es bien poco.

Es cierto hasta cierto punto, porque el individuo puede asociarse con todos los que desean el mismo cambio, y si este cambio es racional el individuo puede multiplicarse por un número imponente de unidades y conseguir una transformación más radical de lo que a primera vista pueda imaginarse.

Los círculos en que un individuo puede participar son muy numerosos, más de lo que se piensa, y es a través de estos círculos sociales cómo el individuo se integra al género humano. Así, son múltiples los modos con que el individuo entra en relación con la naturaleza, ya que por técnica se debe entender —además del conjunto de conocimientos científicos aplicados industrialmente— el instrumento mental, el conocimiento filosófico.

Es evidente que no se concibe al hombre fuera de la vida social y, sin embargo, aún no se han deducido las necesarias consecuencias particulares al respecto. Y también es sabido que una sociedad humana presupone determinada sociedad de las cosas y que sólo así es posible la existencia de la sociedad. Es cierto que, hasta ahora y hecho caso omiso de lo particular, a los organismos se les ha señalado un carácter mecanicista y determinista (ya sea la *societas hominum* o la *societas rerum*) y de ahí las reacciones consecuentes. Se necesita establecer una doctrina en la que todas estas relaciones aparezcan vivas y en movimiento, dejando bien claro que esta actividad descansa en la conciencia del hombre singular cuyo conocer, querer, observar y crear determina conocimiento, voluntad, observación, creación, y que no se concibe aislado, sino pletórico de posibilidades que ofrecer a los otros hombres y a la sociedad de las cosas de la que no puede dejar de tener cierto conocimiento (porque todo hombre es filósofo, docto, etc.).

La afirmación de Feuerbach[3] de que "el hombre es lo que come" puede interpretarse de diversos modos.

[3] Filosófo alemán de la llamada izquierda hegeliana (1804-1872).

Darle el significado de que los alimentos tienen una influencia inmediata determinante sobre el modo de pensar, a más de mezquino, es tonto. Esto nos trae a la mente la afirmación de Amadeo según la cual, si se supiera lo que un hombre comió antes de pronunciar un discurso, estaríamos en mejores condiciones de interpretar su prédica. Esta es una afirmación infantil y extraña a las ciencias positivas, pues el cerebro no se alimenta de habas o trufas, sino que los alimentos, transformados en sustancias asimiladas a la misma naturaleza potencial de las moléculas cerebrales, las reconstruyen. Si esa afirmación fuese cierta, la historia tendría su fundamento determinante en la cocina, y las revoluciones coincidirían con los cambios radicales en la alimentación de las masas. Positivamente, lo contrario es lo cierto, ya que son las revoluciones y el conjunto del desarrollo histórico los que transformaron la alimentación, creando los subsecuentes gustos en la selección de los alimentos. No fue la siembra regular de trigo la que acabó con el nomadismo, sino al revés: fueron las condiciones que surgieron contra el nomadismo las impulsoras de las siembras regulares.[4]

Mas, por otro lado, también es verdad que el hombre es lo que come, si hablamos de que la alimentación es una de las manifestaciones del complejo de las relaciones humanas, pues todo agrupamiento social tiene su propia y fundamental alimentación; pero de la misma manera podemos decir que el hombre es su vestido, su habitación, su modo habitual de reproducción —su familia—, porque la alimentación, el vestir, la casa y la vida reproductiva son elementos de la vida social en los que justamente de modo más claro y extenso —con extensión de masas— se manifiesta el complejo de las relaciones sociales.

[4] Confróntese esta afirmación de Feuerbach con la polémica entablada en 1930 entre S. E. Marinetti en su campaña contra los macarrones a la napolitana y S. E. Bontempelli que asumía su apología, mientras la crisis mundial estaba en pleno desarrollo.

La cuestión de qué es el hombre es, de antiguo, el llamado problema de la "naturaleza humana", la búsqueda por crear una ciencia del "hombre", una filosofía que arranque de un concepto inicialmente unitario, de una abstracción que pueda contener todo lo humano. Pero, como concepto y hecho unitario, ¿lo humano es un punto de partida o de llegada?, o esta búsqueda, planteada como punto de partida, ¿no es, realmente, sedimento "teológico" y "metafísico"? La filosofía no se debe reducir a ser un naturalismo "antropológico", ya que la unidad del género humano no procede de la naturaleza biológica del hombre. Las diferencias que para el hombre cuentan en la historia no son las biológicas (razas, conformación del cráneo, color de la piel, etc.). Y si a esto se reduce la afirmación de que el hombre es lo que come —trigo en Europa, arroz en Asia, etc.—, quedaría, a su vez, reducida a esta otra: el hombre es el país donde habita: porque, por lo general, la mayor parte de la alimentación está ligada a la tierra donde se vive, y ni siquiera la unidad biológica ha contado nunca gran cosa en la historia. El hombre es el animal que se comió a sí mismo en la época en que se hallaba más próximo al "estado natural", cuando no podía multiplicar artificialmente la producción de bienes materiales. Tampoco la facultad de razonar o el espíritu crearon unidad, ni se pueden reconocer como hechos unitarios, sino simplemente como conceptos formales, categóricos. No es el "pensamiento", sino lo que se piensa, lo que realmente une o diferencia a los hombres.

La respuesta más satisfactoria, porque entraña la idea del devenir, es la de que la "naturaleza humana" se forma en el "complejo de las relaciones sociales". El hombre deviene, se transforma de continuo con el cambio de las relaciones sociales y porque niega al "hombre en general": se presupone que, de hecho, las relaciones sociales son manifestaciones de los diversos grupos de hombres cuya unidad es dialéctica y no formal. Hubo el

hombre aristocrático por cuanto existía el siervo de la gleba, etc. Asimismo, puede decirse que la naturaleza del hombre es la "historia" (y poniendo historia igual a espíritu resulta que la naturaleza del hombre es el espíritu), si justamente se da a la historia el significado de devenir en un discurrir armonioso que no parte de la unidad, sino que encierra las razones de una unidad imposible. Por eso la naturaleza humana no se puede descubrir en el hombre singular, sino en toda la historia del género humano (el que fuera adoptada la palabra género, de carácter naturalista, tiene su significado), mientras que en todo hombre singular se encuentran características puestas de relieve por las contradicciones con las de los demás. La concepción de "espíritu" de las filosofías tradicionales y la de "naturaleza humana" dada por la biología, se explican como "utopías científicas" sustitutivas de la utopia aún mayor que busca la naturaleza humana en Dios —y los hombres, hijos de Dios— y sirven para expresar el trabajo continuado de la historia, la inspiración racional y sentimental, etc. Es verdad que tanto las religiones que afirman la igualdad de los hombres como hijos de Dios, como las filosofías que aseveran tal condición de los hombres como copartícipes de la facultad de razonar, han sido manifestaciones de los complejos movimientos revolucionarios (la transformación del mundo clásico, la del mundo medieval) que han colocado los eslabones más poderosos en la cadena del desarrollo histórico.

Es fundamento de las últimas filosofías utópicas al estilo Croce decir que la dialéctica hegeliana fue el último reflejo de esos grandes centros de radiación histórica y que la dialéctica, de manifestación de las contradicciones sociales, con la desaparición de éstas debe transformarse en pura dialéctica conceptual.

En la historia, la "igualdad" real, es decir, el grado de "espiritualidad" alcanzado en el proceso histórico por la naturaleza humana, se identifica —explícita e implícitamente— con el sistema de asociaciones "privadas y publicas" que se enlazan en el "Estado" y en el sistema político mundial. Se trata de la "igualdad" sentida en su significado por los miembros de una asociación, y de la "desigualdad" sufrida entre las diversas asociaciones, igualdad y desigualdad que tienen valor por cuanto existe conciencia individual y de grupo al respecto. Se llega también, de este modo, a la igualdad o ecuación entre "filosofía y política", entre pensamiento y acción, lo que equivale a la filosofía de la praxis. Todo es político, también la filosofía o filosofías, y la única filosofía es la historia en acto, la vida misma. En este sentido puede interpretarse la tesis según la cual el proletariado alemán es el heredero de la filosofía clásica alemana y afirmar que las teorizaciones y realizaciones de la hegemonía hechas por Ilich[5] han constituido también un gran acontecimiento "metafísico".

Estructura y supraestructura

La tesis sustentada en la introducción a la *Crítica de la economía política,* según la cual los hombres toman conciencia de los conflictos de estructura en el terreno de la ideología, debe considerarse como una afirmación de valor gnoseológico y no simplemente de condición psicológica y moral. De esto se desprende que el principio teórico-práctico de la hegemonía tiene también un alcance gnoseológico y que, es por consiguiente, en este campo, donde hay que buscar la máxima aportación teórica de Ilich a la filosofía de la práctica. En efecto, Lenin habría hecho progresar la filosofía como filosofía por cuanto hizo progresar la doctrina y la práctica política. Las realizaciones de un aparato hegemónico al crear un nuevo terreno ideológico determinan una reforma de la con-

[5] Lenin.

ciencia y de los métodos de conocimiento, es un hecho del conocimiento, un hecho filosófico. Croce diría: cuando se logra introducir una nueva moral conforme a una nueva concepción del mundo, se acaba por introducir también esa concepción, determinando una completa reforma filosófica.

Estructura y supraestructura forman un "bloque histórico" donde el complejo discorde y contradictorio de la supraestructura es el reflejo del conjunto de las relaciones sociales de producción. Se desprende de ello que sólo un sistema de ideología homogénea refleja racionalmente la contradicción de la estructura y representa la existencia de las condiciones objetivas para el cambio de la práctica. Si se constituye un grupo social ideológicamente homogéneo en su totalidad, quiere decir que existe el cien por cien de premisas para este cambio; o sea, que lo "racional" es, realmente, actividad y actualidad. El razonamiento se basa en su reciprocidad necesaria entre estructura y supraestructura, reciprocidad que es, verdaderamente, un proceso dialéctico real.

Pragmatismo y política

No es posible criticar el "pragmatismo" [6] de James y compañía si no se considera el cuadro histórico anglosajón en que ha nacido y se ha desarrollado. Si es cierto que la filosofía es política y que todo filósofo es, fundamentalmente, un político, es más verdad para el pragmático que construye su filosofía en sentido de inmediato "utilitarismo". Pero, como movimiento, no es concebible en países católicos donde religión y vida cultural terminaron por escindirse en tiempos del Renacimiento y la Contrarreforma, y sí es comprensible en los países anglosajones, porque la religión está más ligada a la vida cultural diaria y no está centralizada burocráticamente ni es, intelectualmente, dogmática. En todo caso, el pragmatismo escapa de la esfera religiosa positiva y tiende a crear una moral laica (no de tipo francés), una filosofía popular superior al sentido común; es un "partido ideológico" de fines inmediatos más que un sistema de filosofía.

[6] Véase W. James, *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Studio sulla natura humana*, Milán, 1904, pág. 382.

Si tomamos el principio pragmático expuesto por James, y que dice: "El mejor método para discutir los diversos puntos de vista de cualquier teoría es comenzar por poner en claro las diferencias prácticas que resultarían del hecho de que una u otra de las alternativas fuese la verdad", podemos apreciar cuál es el inmediatismo de la filosofía política pragmática. El filósofo tipo italiano o alemán está ligado a la práctica de forma mediata (con frecuencia lo mediato es cadena de muchos eslabones), en tanto que el pragmático lo quiere hacer de inmediato. De este modo, el filósofo italiano o el alemán aparecen como más prácticos que el pragmático; este juzga por la realidad inmediata —a menudo trivial— mientras los otros tienen un fin más excelso, sitúan la necesidad más alta y, por consiguiente, tienden a hacer superior el nivel cultural existente (por supuesto, cuando se proponen hacerlo).

A Hegel se le pudo estimar precursor teórico de las revoluciones sociales de la pasada centuria. Los pragmáticos, al menos, han contribuido a crear el Club de los Rotarios y a justificar todos los movimientos conservadores o retrógrados, justificación de hecho, no sólo simples polémicas equívocas como las habidas entre Hegel y el Estado prusiano.

TERCERA PARTE

Arte y cultura

En la búsqueda del principio educativo

La organización de la escuela y la cultura

Capítulo 1

Arte y cultura

Regreso a De Sanctis

¿Qué significa, puede o debe significar la consigna de Giovanni Gentile "Volvamos a De Sanctis"? ¿Significa regresar mecánicamente a los conceptos que De Sanctis desarrolla en torno al arte y a la literatura, o quiere decir asumir hacia el arte y la vida actitud similar a la adoptada por De Sanctis en su tiempo? Planteada esta actitud como ejemplar, hay que ver: 1) en qué consistió esa ejemplaridad; 2) cuál sería hoy la actitud adecuada, es decir, qué intereses intelectuales y morales corresponden hoy a las que dominaron la actividad de De Sanctis imprimiéndole una dirección determinada.

La biografía de De Sanctis nos presenta esencialmente el rasgo de la consecuencia sin que por ello pueda entenderse que fuera —como vulgarmente se dice— una línea recta. En la última fase de su vida activa pone toda su atención en la novela naturalista o realista[1] y en Europa occidental este tipo de novela fue la expresión intelectual más generalizada del movimiento para "acercarse al pueblo", del populismo de algunos grupos intelectuales de finales del siglo pasado bajo el vendaval de la democracia quijotesca y de la aparición de grandes masas

[1] Famosos son, en realidad, los ensayos dedicados por De Sanctis a Emilio Zola.

obreras para el desarrollo de la gran industria citadina. Merece recordar de De Sanctis su ensayo *La Ciencia y la Vida,* su paso por la izquierda parlamentaria, sus temores sobre las manifiestas tentativas conservadoras presentadas de forma velada, etcétera.

Según la opinión de De Sanctis, "falta vigor por carencia de fe y falta la fe, la confianza, por ausencia de cultura". Pero, en este caso, ¿qué significa la cultura? Sin duda que una "concepción de la vida y del hombre", nacionalmente propagada, coherente y unitaria, una "religión laica", una filosofía que se convierta justamente en cultura porque haya generado una ética, un modo de vivir, una conducta civil individual. Esto exigía previamente la unificación de la "clase culta", y en tal sentido trabajó De Sanctis con la fundación del Círculo Filológico que debiera haber determinado "la unión de todos los hombres cultos e inteligentes" de Nápoles y que, en especial, precisaba una nueva actitud hacia las clases populares, un nuevo concepto de lo "nacional" diferente del dado por la derecha tradicional, más amplio, menos exclusivista, menos "policíaco" —por así decir—. Es esta faceta de la actividad de De Sanctis la que sería menester poner de relieve; la que, por otra parte, no era nueva en él, sino que representaba el desarrollo del germen ya existente en toda su carrera de literato y de político.

Arte y lucha por una nueva civilización

El panorama artístico muestra, singularmente en la filosofía de la práctica, la fatua ingenuidad del charlatán que, con fórmulas estereotipadas en mano, cree poseer la llave para abrir todas las puertas (esta llave se llama, propiamente, "ganzúa").

Dos escritores pueden representar (expresar) el mismo momento histórico social, pero uno puede ser artista y el otro un simple presuntuoso. Limitar la cuestión a

manifestar, con más o menos acierto, que los dos representan o expresan las características de un determinado momento histórico-social, no es ni siquiera rozar el problema artístico.[2] Todo esto puede ser útil y conveniente; mejor aún, lo es, pero en otro campo: en el de la crítica política, en el de la crítica del proceder, en la lucha por destruir y superar ciertas corrientes de sentimientos y creencias y algunas posiciones ante la vida y el mundo. Pero no es crítica ni historia del arte ni como tal puede presentarse, so pena de incurrir en confusionismo, atraso o estancamiento de los conceptos científicos, es decir, en no conseguir, precisamente, los fines inherentes a la lucha cultural.

Cualquier período histórico-social no es nunca homogéneo, sino que más bien aparece rico en contradicciones. Adquiere "personalidad", y constituye un "momento" del desarrollo por el hecho de que cierta actividad fundamental de la vida predomina allá sobre otra: representa un "jalón" histórico. Deberíamos describir el momento dado que representa esa actividad predominante, ese "jalón" histórico, pero ¿cómo juzgar lo que representan la otra actividad, los otros elementos? Estos ¿no son también "representativos"? Y lo que los elementos "reaccionarios" y "anacrónicos" en él expresan, ¿no son también representativos del "momento"? O sea, ¿habrá que considerar representativos a quienes expresaren a todas las fuerzas y elementos en oposición y lucha, es decir, a los que representan a la contradicción del conjunto histórico-social?

Cabe pensar que la crítica de la cultura literaria, la lucha por crear una nueva cultura sea artística, entendido en el sentido de que de la nueva cultura surgirá un nuevo arte, pero éste parece un sofisma. De todos modos, es quizá partiendo de tal supuesto como se pueda compren-

[2] Importantísima afirmación que demuestra que Gramsci está bastante lejos de la crítica que se autodenomina "marxista" sólo porque ofrece un juicio ideológico sobre el "contenido" de la obra de arte.

der mejor la relación De Sanctis-Croce y la polémica sobre forma y contenido. La crítica de De Sanctis no es "fríamente" estética, es militante; es la crítica de un período de luchas culturales, de contrastes entre concepciones antagónicas de la vida. El análisis del contenido, la crítica de la "estructura" [3] del obrar, o sea, de la coherencia lógica e histórico-social de la masa de sentimientos representados artísticamente, están ligados a esta lucha cultural. Verdaderamente parece consistir en esto la profunda humanidad y el humanismo de De Sanctis actualmente tan agradables también al crítico. Se siente en él la fervorosa pasión del hombre de partido que fundió su ideal moral y político y ni lo oculta ni jamás intenta hacerlo. Croce logra separar estos diferentes aspectos del crítico que en De Sanctis se encontraban orgánicamente unidos y fusionados. En Croce, en el período de su auge y triunfo, laten los mismos motivos culturales que en De Sanctis; continúa la lucha; mas por un refinamiento de la cultura (de cierta cultura) y no por su derecho a la existencia: la pasión y el fervor romántico se ajustan a la suprema serenidad y a la indulgencia llena de ingenuidad. Tampoco es permanente en Croce esa actitud que la sustituye una fase en la que serenidad e indulgencia se esfuman y aflora la acrimonia y la cólera tanto tiempo reprimidas. Es una fase defensiva, no ardorosa y agresiva y, por consiguiente, no comparable con la de De Sanctis.

En suma, el tipo de crítica literaria propio de la filosofía de la práctica es el que ofrece De Sanctis y no el de Croce o cualquier otro (y menos aún Carducci). Es el tipo de crítica que debe ser la base de la lucha por una cultura nueva, por un nuevo humanismo: la crítica de las costumbres, de los sentimientos y de las concepciones de la vida unida a la crítica estética o puramente

[3] Aquí, "estructura" no tiene el significado marxista de base económica, sino el crociano, de subestrato cultural y racional de la obra de arte.

artística, hechas con fervor apasionado y aun con sarcasmo.

Recientemente, a la variante de De Sanctis ha correspondido, en un plano inferior, la variante de *La Voce*.[4] De Sanctis luchó por la creación *ex novo* en Italia de una elevada cultura nacional en oposición a las tradicionalmente arcaicas: la retórica y el jesuitismo (Guerrazzi y el padre Bresciani); *La Voce*, y en un plano intermedio, sólo combatió por esta cultura contra el provincionalismo, etc. *La Voce* fue la presencia del crocismo militante porque quiso democratizar lo que indispensablemente había sido "aristocrático" en De Sanctis y se mantuvo "aristocrático" en Croce. De Sanctis se impuso el formar un estado mayor cultural; *La Voce* quería expandir el mismo tono cultural a los funcionarios subalternos y de ello hizo su misión; trabajó en la materia y suscitó corrientes artísticas donde muchos se ayudaron a encontrarse a sí mismos; planteó una mayor necesidad de intimidad y de su sincera manifestación, aunque el movimiento no fue expresado por ningún gran artista.

Parece evidente que de lo que sí debemos hablar, por ser cierto, es de la lucha por una nueva cultura como lo inmediato, y no de un nuevo arte y, quizás, para ser exactos, no se deba nunca hablar de que se lucha por un nuevo contenido del arte, pues el contenido no se concibe en abstracto separado de la forma. Luchar por un nuevo arte significa propender a la creación de nuevos artistas en lo individual, lo que es absurdo, pues no es posible crearlos artificiosamente. Se debe hablar de la lucha por una nueva cultura, es decir, por una vida mo-

[4] El juicio de Gramsci, sin embargo, aparece hoy como excesivamente axiomático. *La Voce* fue una revista de arte, literatura y política fundada y dirigida en Florencia por Giuseppe Prezzolini. Se publicó desde fines de 1908 a 1916 pasando de semanaria a mensual, dividiéndose luego en la *Voce letteraria* dirigida por Giuseppe de Robertis y en la filosófico-política dirigida por el propio Prezzolini. Por muchos años se la consideró como revista sumamente renovadora.

ral nueva que no puede dejar de estar íntimamente ligada a una nueva percepción clara de la verdad de la vida hasta que esta intuición se convierte en un modo original de sentir y ver la realidad, íntimamente connatural con las probabilidades artísticas y la posibilidad del arte para obrar.

El que no sea posible crear artificiosamente artistas individuales, no quiere decir que el nuevo mundo cultural por el que se combate entre pasiones y fervores humanos, no deje necesariamente de motivar "nuevos artistas"; no puede decirse, pues, que Tizio y Caio llegarán a ser artistas, pero puede afirmarse que del movimiento surgirán nuevos artistas. Un nuevo grupo social que entra en hegemonía en la vida histórica, con una seguridad de sí que antes no poseía, tiene que promover su íntima personalidad para manifestarse cabalmente en determinado sentido, cosa para la que con anterioridad no se encontró con la fuerza suficiente.

Por eso no cabe hablar de que se formará —según frase que estuvo de moda hace unos cuantos años— una moderna "aura poética". El "aura poética" es sólo metáfora para mostrar al conjunto de artistas ya formados y revelados, o por lo menos en proceso consolidado de formación y revelación.

El arte docente

El arte educa por cuanto es arte, pero no por ser "arte docente", pues esto no significa nada y nada no puede educar. Es cierto que todos coincidimos en el deseo de disfrutar de un arte semejante al del Renacimiento y no, digamos por ejemplo, al del período *dannunziano;* pero en realidad, y si bien se considera, no se trata de apetecer un arte con predilección a otro, sino una realidad moral con preferencia a otra. Del mismo modo que quien desea que su espejo acaricie la imagen de una persona bella y

no de la fea que esté reflejando, no habrá de cambiar el espejo, sino la persona que ante él se coloca.

"Cuando se ha creado una obra de poesías o un ciclo de obras poéticas es imposible continuar el ciclo con el estudio, la imitación o las variantes en torno a esa obra: así sólo se llega a la llamada escuela poética, *el servum pecus* de los epígonos. Poesía no genera poesía; la partenogénesis no tiene lugar; se requiere la intervención del elemento varonil, de lo real, pasional, práctico, moral. Los más altos críticos de la poesía aconsejan, en este caso, no recurrir a recetas literarias, sino, como ellos dicen, orientarse a «rehacer al hombre». Rehecho el hombre, refrescado su espíritu, surgirá de sí una nueva poesía."

Esta observación puede hacerla suya el materialismo histórico. Literatura no genera literatura, etc.; o sea la ideología no crea ideología ni la supraestructura otra supraestructura diferente a la que se deriva de la inercia y la pasividad: se generan no por "partenogénesis", sino por la intervención del elemento "masculino", en este caso la historia, la actividad revolucionaria que crea al "hombre nuevo"; en una palabra, las nuevas relaciones sociales.

Y de esto también se desprende que el "viejo" hombre, mediante el cambio, se transforma también en hombre "nuevo", porque entra en nuevas relaciones habiendo sido trastocadas las antiguas. De ahí el hecho de que antes de que el "hombre nuevo", positivamente creado, haya poetizado, es posible asistir al "canto del cisne" del "viejo hombre", negativamente renovado; y, frecuentemente, este canto del cisne es de admirable esplendor: lo nuevo se une a lo viejo y la pasión alcanza ahí grados incomparables, etc. *(La Divina Comedia,* ¿no es quizás en algo el canto del cisne medieval que anuncia los nuevos tiempos, la historia moderna?)

El concepto de que el arte es arte y no "intencionada" y aconsejable propaganda política, ¿puede ser en sí un obstáculo al establecimiento de diversas corrientes culturales reflejo de su época, que contribuyan a reforzar determinados cauces políticos? No lo parece, antes al contrario da más bien la impresión de que tal concepto plantea el problema en términos más radicales y de crítica más eficaz y concluyente. Supuesto el principio de que sólo haya de buscarse la fisonomía artística en la obra de arte, no excluye en absoluto la búsqueda en la propia obra de arte del conjunto de sentires y de actitudes ante la vida que la circundan; muy al contrario, tal cosa se admite en la corriente estética moderna como se aprecia en De Sanctis y en el mismo Croce. Lo que se descarta es que una obra sea bella por su contenido moral y político y no por su forma, a la cual el contenido abstracto se ha unido e identificado. Y surge la pregunta de si una obra de arte no ha fracasado porque el autor se apartó de las preocupaciones prácticas externas, es decir, artificiales e insinceras. Este parece ser el punto crucial del problema. Tizio "quiere" expresar primorosamente determinado contenido y no hace obra de arte. El fracaso artístico de esa obra (porque Tizio demostró ser artista en otra obra que realmente sintió y vivió) nos dice que aquel contenido es en Tizio materia insensible y reacia, que es ficticio el entusiasmo, no sale de lo íntimo y que, en ese caso, Tizio no es artista, sino siervo que quiere complacer a los amos. Aquí tenemos, por tanto, dos clases de hechos: uno de carácter estético o de arte popular y otro de política cultural (en definitiva, de política). El hecho de negar el carácter artístico de una obra puede servir al crítico político para demostrar que Tizio, como artista, no pertenece a ese determinado mundo político y que porque su personalidad es prevalentemente artística —y lo es en su ser más íntimo— tal mundo político no obra, no existe.

Corolario: Tizio es un comediante de la política, quiere hacer creer que es lo que no es, etc. El crítico político denuncia, por consiguiente, a Tizio, no como artista, sino como "oportunista político".

El político que presiona para que el arte contemporáneo exprese explícitamente el mundo cultural, realiza actividad política, no de crítica artística; si la sociedad cultural por la que se lucha es algo latente y necesario, su expansión será irresistible y encontrará sus propios artistas. Pero, si no obstante la presión no aparece la aludida pujanza irresistible, quiere decir que está en juego algo ficticio, artificial, elucubración endeble de mediocres que se lamentan de que los hombres de gran talla no estén de acuerdo con ellos. El mismo modo de situar la cuestión posibilita el indicio de la solidez de tal mundo moral y cultural. Y en realidad el llamado "caligrafismo" no es más que la defensa de los artistas de poca talla, quienes con oportunismo sostienen ciertos principios pero se sienten incapaces de expresarlos artísticamente, o sea, con su propia actividad, y entonces desvarían igualmente sobre que la forma es el mismo contenido, etc. El principio formal de la diferencia de las categorías espirituales y de su unidad en el discurrir,[5] con todo y su abstraccionismo permite tomar la realidad efectiva y criticar la arbitrariedad y la pseudo existencia de quien no quiere jugar con las cartas boca arriba o que simplemente es un mediocre que se halle en el caso de estar situado en un lugar de mando.

Por otro lado, es necesario no olvidar el razonamiento de que en lo relacionado con la literatura y la política el literato necesariamente ha de tener perspectivas menos precisas y definidas que el político, debe ser menos "sectario" y, podría decirse, que ser lo "contrario" a eso. Para el político, toda imagen "fijada" *a priori* es reaccionaria, pues considera todo movimiento en su devenir. El artista,

[5] Es el principio sobre el que se funda el sistema filosófico de B. Croce.

en cambio, debe tener imágenes "fijas" y situadas en forma definitiva. El político presume al hombre como es en su momento y cómo debe ser para alcanzar determinado fin. Su trabajo consiste en conducir a los hombres a marchar adelante para salir de su existencia actual y ponerse en condición, colectivamente, de alcanzar los fines propuestos; es decir, a "adaptarse" a esos fines. El artista representa necesaria y realísticamente[6] "lo que existe" de individual, de no conformista, etc., en cierto momento. Por eso, desde su punto de vista, el político no estará jamás contento con el artista, no podrá estarlo; siempre lo hallará a la zaga de los tiempos, anacrónico, superado por el devenir real. Si la historia es un proceso continuo de liberación y autoconciencia, es evidente que cada estadio, que es historia —en este caso, que es cultura—, será superado pronto y perderá ya todo interés.

Criterios metódicos

Sería absurdo pretender que cada año e incluso cada decenio la literatura de un país produzca un *Promessi sposi* o un *Sepolcri,* pongamos por caso. Justamente por eso la actividad crítica normal no puede dejar de tener, de modo prevalente, carácter "cultural" y ser crítica de "tendencia", a menos de transformarse en un continuo desmoche (y en este caso, ¿cómo seleccionar la obra a "triturar", cómo demostrar que el escritor es ajeno al arte? Esto parece un problema despreciable y, no obstante, es fundamental al reflejarse en el punto de vista de la moderna organización del mundo cultural). Una

6 Gramsci toca con gran agudeza un aspecto de las relaciones *política-arte,* de las cuales la URSS y los países socialistas nos ofrecieron muchos ejemplos: el de la pretensión de los políticos de que los artistas no presentasen la realidad socialista como era, con sus contradicciones, de modo no conformista, sino que expusieran ya "el objetivo propuesto", el porvenir, lo que la sociedad debería ser.

actividad crítica permanentemente negativa, desgarradora, dómine de lo que "no es poesía" y "sí es poesía", llegaría a ser molesta e irritante. La "selección" parecería la caza del hombre o bien podría considerarse "casual" y, en tal caso, sin importancia.

Se da por sentado que la crítica deba tener siempre un aspecto positivo, entendiendo por tal que ha de poner de relieve el valor positivo de la obra que se encuentre en estudio, valor que puede no ser artístico, pero sí cultural.

En cuanto a la selección, aparte del concepto intuitivo y del examen sistemático de toda literatura —trabajo colosal y casi imposible de emprender individualmente— parece ser privativa del "patrimonio librero" entendido en dos sentidos: "patrimonio del lector" y "patrimonio que adquiere el editor"; este último, en ciertos países donde la vida intelectual está regida por la organización gubernamental, tiene su propio significado, pues indica la dirección que el Estado quisiera dar a la cultura nacional.

Partiendo del criterio de la estética crociana, se presentan los mismos problemas. Ya que por todas partes, en el *Amore ilustrato* y en las obras científicas sumamente especializadas, pueden encontrarse "fragmentos" poéticos y el crítico deberá conocer "todo" para estar en condiciones de descubrir la "perla" entre el fango. En realidad, todo crítico se siente parte de una organización de la cultura que obra como un conjunto; lo que escapa a uno es "descubierto" y señalado por otro, etc. Asimismo, la inundación de "premios literarios" no es sino la manifestación, mejor o peor organizada y con mayores o menores elementos de juicio, de este servicio de "distinción" colectiva de la crítica literaria militante.

Es de notar que, en determinados períodos históricos, la actividad práctica puede absorber las mejores inteligencias creadoras de una nación; en cierto sentido, en esos períodos todos los esfuerzos humanos se concentran en la

labor estructural, pero todavía no puede hablarse de supraestructura. Sobre esta base se ha establecido en Norteamérica la teoría sociológica que debiera justificar la ausencia en los Estados Unidos de un florecimiento cultural humanístico y del arte. En todo caso, para que esa teoría tenga, al menos en apariencia, justificación, debe estar en condiciones de exponer una vasta actividad creadora en el terreno práctico, y aun así continúa sin respuesta la cuestión de que si esa actividad "poético-creadora" existe y es vital al exaltar todas las energías esenciales, la voluntad, el entusiasmo del hombre, ¿cómo no exalta la energía literaria, cómo no crea una épica? Si no sucede eso, asalta la legítima duda de que se trata de energía "burocrática", de fuerzas no expansivas en lo universal, sino representativas y brutales. ¿Puede pensarse que los constructores de las pirámides —esclavos tratados a latigazos— concibieron líricamente su trabajo? Hay que decir que las fuerzas que dirigen esa grandiosa actividad práctica no son represivas únicamente en el frente del trabajo realizador, lo que es comprensible, sino que también lo son en lo universal. Esto es, precisamente, lo típico y lleva a que, como en Norteamérica, ciertas energías literarias se manifiestan en los "rebeldes" a toda la organización de la actividad práctica que quisiera imponerse de por sí como "épica". Aún es peor la situación allá donde a la ausencia artística no corresponde siquiera la actividad práctica-estructural de alguna grandiosidad, justificando su nulidad artística con el argumento de que la actividad práctica se "realizará" y, a su vez, producirá una actividad artística.

Realmente, toda fuerza innovadora es represiva en su enfrentamiento con los propios adversarios, pero tan pronto desencadena fuerzas latentes, la potencia y la exaltación la convierten en expansiva y la expansividad pasa a ser con mucho, su carácter distintivo. Las restauraciones de fuerzas desplazadas, con cualquier nombre que se presenten y de modo especial las que se realizan

en nuestros días, son universalmente represivas: El "padre Bresciani", la literatura *brescianesca* se transforma en predominante, y precediendo a esta literatura está la psicología creadora del pánico, del pavor cósmico ante fuerzas demoníacas incomprensibles e incontrolables como no sea en forma de obligada represión universal.

El recuerdo del pánico y de su fase aguda perdura con el tiempo y marca la voluntad y los sentimientos; desaparecen la libertad y la espontaneidad creadoras y queda el hastío, el espíritu de venganza, el estúpido deslumbramiento amamantado en la melifluidad jesuítica. Todo se convierte en lo práctico (en su acepción negativa), todo es propaganda, polémica, negación implícita llevada en forma estrecha, mezquina y con frecuencia innoble e irritante como en el *Ebrero di Verona.*

Y en cuanto a las cuestiones que plantea la joven generación literaria, es cierto que al examinar el primer libro de un autor será preciso tener en cuenta su "edad", pues el juicio que merezca será asimismo cultural; un fruto acerbo de un joven podrá estimarse una promesa y ser digno de estímulo; pero la deformidad —que puede tener el mismo sabor del fruto amargo— no promete nada.

La manifestación lingüística de la palabra escrita y oral y las diferentes artes

De Sanctis escribió en alguna ocasión que antes de hacer un ensayo o interpretación de un canto del Dante —ponía por caso— lo leía varias veces en voz alta, se lo aprendía de memoria, etc. Esto viene a cuento para ratificar la afirmación de que el elemento artístico de una obra no es posible saborearlo —salvo en raras ocasiones, y ya veremos cuáles— con una primera lectura y, con frecuencia, tal cosa no era posible ni siquiera a especialistas tan destacados como De Sanctis. La primera lectura sólo

ofrece la posibilidad de introducirse en el mundo cultural y emocional del escritor y aun esto no siempre se produce, sobre todo en lo referente a los escritores de tiempos pasados cuyo mundo cultural y sentimental difiere del contemporáneo: la poesía de un caníbal sobre un opíparo banquete de carne humana puede estar bellamente concebida, y para ser artísticamente paladeada, sin prejuicios, fuera de lo estético, exigirá cierto alejamiento psicológico de la cultura de nuestros tiempos.

Mas la obra de arte comprende también otros elementos "historicistas", amén del mundo cultural y emocional determinado, y son los del lenguaje, entendido no sólo como expresión puramente verbal que en todo momento se ve reflejada en la gramática, sino como conjunto de imágenes y modos de manifestación que no encontramos en la gramática. Estos fundamentos se aparecen más claramente en las otras artes. El idioma japonés se presenta diferente al italiano, pero no así el lenguaje pictórico, el de la música y el de las artes figurativas en general; y, no obstante, también existen las diferencias de lenguaje que son tanto más apreciables cuanto las manifestaciones artísticas de los autores se alejan más de las folklóricas, donde el lenguaje del arte se constriñe al elemento más autóctono y primario (recordaremos la anécdota del dibujante que trazó el perfil de un negro y los demás negros despreciaron el retrato porque, decían, el pintor "sólo" había reproducido "media cara").

Desde el punto de vista cultural e histórico existe gran diferencia entre la expresión lingüística de la palabra escrita y hablada y la manifestación lingüística de las demás artes.[7] El lenguaje "literario" se encuentra íntimamente ligado a la vida de las multitudes nacionales y se desarrolla lenta y sólo molecularmente. Si decimos que cada grupo social tiene su propio "lenguaje", se precisa

[7] El distingo de los varios lenguajes artísticos de que habla aquí Gramsci comporta, necesariamente, una distinción entre las diversas artes que es negada por la estética de B. Croce.

también añadir —salvo raras excepciones— que entre el lenguaje popular y el de las clases cultas existen continuas adherencias e intercambios. Esto no sucede con el lenguaje de las demás artes para las que, actualmente, pueden señalarse dos tipos de fenómenos: 1) en ellas se encuentran siempre latentes en un volumen muy superior al de en el lenguaje literario, los elementos de expresión del pasado, diríamos, de todo el pasado; 2) en las mismas se forma rápidamente un lenguaje cosmopolita que absorbe los factores técnico-expresivos de todas las naciones que día a día producen grandes pintores, escultores, músicos, etc. Wagner dio más elementos lingüísticos a la música que dio la literatura alemana en toda su historia, y así sucesivametne. Y esto sucede porque el pueblo participa escasamente en la creación de este lenguaje propio de una *élite* internacional, al tiempo que como colectividad y no en lo individual puede bastante rápidamente lograr su comprensión. De esto se desprende que, realmente, el "gusto" puramente estético que llamaríamos primario como forma y actividad del espíritu, no lo es en la práctica, es decir, en sentido cronológico.

Algunos manifestaron (entre ellos Prezzolini en la obra *Mi Pare...*) que no debe calificarse de arte al teatro, sino de distracción de carácter mecanicista, porque los espectadores no gozan estéticamente el drama que se representa, pues sólo se interesan en la intriga y otros factores similares. La observación es falsa, dado que en la representación teatral el factor artístico no se presenta únicamente en el drama en sentido literario y que el creador no es sólo el escritor; el autor interviene en la representación con sus pensamientos y leyendas que limitan el arbitrio del actor y del director de escena, pero, verdaderamente, en la representación el elemento literario se transforma, en ocasiones, en nueva creación artística, debido a la interpretación del actor en particular y del director de escena, como elementos complementarios y crítico-interpretativos que cada vez cobran más realce. Sin embar-

go, es justo señalar que sólo la repetida lectura del drama hará posible disfrutar del mismo en la forma creada por el autor. Así se concluye que una obra de arte es tanto más "artísticamente" popular cuanto más se apega su contenido moral, cultural y emocional a la moralidad, cultura y sentimientos nacionales —no entendidos como algo estático, sino como actividad en continua evolución—. La conexión inmediata entre lectores y escritores se da cuando la unidad contenido y forma tiene en el lector la premisa unidad mundo poético y emocional; de otro modo, el lector habrá de comenzar por traducir el contenido del lenguaje a su propia forma de expresión; se crea, así, una situación similar a la de quien aprendiendo inglés en un curso abreviado se pone a leer Shakespeare: su lectura, por la fatiga de su entendimiento literal obtenido con el continuo apoyo de un mediocre diccionario, queda reducida a una tarea escolar de ridículo alarde de erudición.

Algunos criterios sobre el juicio "literario"

Una obra puede ser de mérito: 1) porque expone un nuevo descubrimiento que hace progresar determinada actividad científica; mas no sólo es estimable la total "originalidad", ya que puede ocurrir: 2) que realidades y situaciones notorias se seleccionen y dispongan en orden y conexión y con criterio más adecuados y evidentes que en lo precedente. La estructura (economía, métodos) de una labor científica también puede ser "original"; 3) hechos y argumentos conocidos pueden haber dado lugar a consideraciones "nuevas", subordinadas, mas siempre importantes.

El juicio "literario" ha de tener en cuenta, evidentemente, los fines que el trabajo se haya propuesto de creación y reorganización científica, de difusión de hechos y argumentos notorios en un grupo cultural dado, de un

determinado nivel intelectual cultural, etc. Por lo mismo, existe una técnica de la divulgación que precisa adaptarse una y otra vez y rehacerse, y su elaboración es un acto eminentemente práctico en el que se necesita examinar la conformidad de los medios con el fin, es decir, y precisamente, la técnica empleada. Pero también el examen y el juicio del motivo y de la argumentación "original", o sea, de la "originalidad" de los hechos (conceptos, nexos del pensamiento) y de los argumentos son muy difíciles y complejos y requieren el más amplio conocimiento histórico.

En el capítulo que Croce dedica a Loria[8] aparece el siguiente criterio: "Es distinto expresar una observación incidental que en seguida se abandona sin desarrollarla, que establecer un principio del que se extraen fecundas consecuencias; es diferente enunciar un pensamiento genérico y abstracto que exponer un pensamiento real y concreto; y, finalmente, no es lo mismo crear que repetir de segunda o tercera mano".

Se presentan los casos extremos de aquellos para quienes no existe nada nuevo bajo el sol; y también para quienes, en el terreno de las ideas, en "todas partes cuecen habas"; y los que ven "originalidad" por todas partes y pretenden que sea original cualquier guiso con nuevo aderezo. Por consiguiente, el fundamento de toda actividad crítica debe basarse en la capacidad de descubrir la distinción y la diferencia que se encuentren bajo la superficial y aparente uniformidad y semejanza, y para encontrar la unidad esencial que se halle tras el contraste y diferenciación superficial.

(Que se tenga en cuenta al enjuiciar la obra de un autor el fin que el mismo se propuso claramente, no significa que deba concederse poca importancia, desconocerse o restarle valor a cualquier aportación real del autor aun-

[8] B. Croce, *Materialismo histórico y economía marxista*, cap. II, "La teoría histórica del Prof. Loria".

que ésta entre en contraste con los fines que se fijó. Que Cristóbal Colón se propusiera ir «en busca del Gran Khan» no disminuye el verdadero valor de su viaje, su innegable descubrimiento para la civilización europea.)

Criterios metodológicos

Al examinar críticamente una "disertación" cabe: 1) valorar si el autor dado supo deducir con rigor y coherencia *todas* las consecuencias de la premisa que tomó como punto de partida (o de vista): puede darse el caso de que falte el rigor, la coherencia; que se encuentren omisiones tendenciosas, que falte la "imaginativa" científica (es decir, que no se supiera ver la máxima fecundidad del principio asumido, etc.); 2) dar valor a los puntos de partida (o de vista), a las premisas —que pueden ser negadas en rotundo, o limitarse o ser mostradas como carentes de valor histórico—; 3) indagar si las premisas son homogéneas entre sí o si por incapacidad o insuficiencias del autor o por ignorancia de la situación histórica del problema se produce alteración entre premisas y principios contradictorios o heterogéneos o no allegados históricamente. De tal modo la valoración técnica puede tener diversos fines culturales y también polémico-políticos; puede tender a demostrar que en lo individual, Tizio es incapaz, una nulidad; que el grupo cultural al que pertenece Tizio es insignificante: que Tizio, quien "cree" pertenecer —o lo pretende— a un grupo cultural, se engaña o quiere engañarse; que Tizio se sirve de las premisas teóricas de un grupo respetable para sacar deducciones tendenciosas y particularismos, etcétera.

Capítulo 2

En la búsqueda del principio educativo

Con la reforma Gentil[1] se establece una ruptura entre las escuelas elemental y media, por un lado, y la superior, por el otro. Antes de esa reforma sólo existía una ruptura similar, de modo muy acusado, entre la escuela profesional y las de grado medio y superior; la elemental quedaba situada en una especie de limbo, donde la enmarcaban algunas de sus características peculiares.

Las escuelas primarias mostraban dos fundamentos para la formación y educación de los niños: las nociones elementales de ciencias naturales y el inicio de los conocimientos de los derechos y deberes del ciudadano. Las nociones científicas debían servir para introducir al niño en la *societas rerum*,[2] y las de los derechos y deberes para hacerlo en la vida estatal y en la sociedad civil. Los rudimentos científicos entraban en colisión con las concepciones mágicas del mundo y de la naturaleza que el niño recibe del medio ambiente, impregnado de folklore; los principios sobre los derechos y deberes contienden con la tendencia a los bárbaros individualismo y localismo, aspectos ambos, asimismo, del folklore. Con

[1] La reforma Gentil, efectuada en 1923 por el fascismo, permitió el establecimiento de las escuelas privadas, introdujo la religión en la enseñanza primaria y amplió el estudio del latín. Fue una reforma conservadora vigorosamente atacada por Gramsci, como puede observarse en este trabajo.

[2] Literalmente "sociedad de las cosas", o sea, el mundo natural.

su enseñanza, la escuela lucha contra el folklore y contra los sedimentos de todas las tradiciones conceptuales del mundo para difundir una concepción más moderna, cuyos elementos primarios y básicos los aporta el aprendizaje de las leyes de la naturaleza considerada como algo objetivo y rebelde, a lo que es preciso adaptarse para dominarlo. Los aporta asimismo el conocimiento de las leyes civiles y estatales resultado de la actividad humana, establecidas por los hombres —y que los hombres pueden cambiar para la consecución de su desarrollo colectivo— estimando que las leyes civiles y estatales rigen su vida del modo histórico más acorde para dominar las leyes de la naturaleza, es decir, para facilitar su trabajo, que es la forma propia del hombre para participar activamente en la vida de la naturaleza, para transformarla y socializarla cada vez más profunda y extensamente. Por esta razón cabe decir que el principio educativo sobre el que se basaban las escuelas primarias era el del concepto del trabajo, el cual no puede realizarse con toda fuerza expansiva sin el conocimiento exacto y realístico de las leyes de la naturaleza, y sin un orden legal que regule la vida de los hombres entre sí, orden que debe ser respetado por convencimiento espontáneo y no únicamente por imposición de la sociedad; respetado como reconocida necesidad —que en sí indica libertad[3]— y no como simple coerción. El concepto y el hecho del trabajo (de la actividad teórico-práctica) es el principio educativo inmanente en la escuela elemental, dado que el orden social y estatal (derechos y deberes) está, en el trabajo, introducido e identificado con el orden natural.[4] El concepto del equilibrio entre el orden social y el orden natural sobre la base del trabajo —de la actividad teórico-práctica del hombre— establece los primeros elementos de una intuición del mundo, libre de toda magia y brujería[5] y ofrece su aplicación al desarrollo ulterior de una concepción histórica, dialéctica, del mundo, para comprender el movimiento y el devenir, para valuar la suma de esfuerzos y sacrificios que costó el presente al pasado y que el porvenir cuesta al presente, para concebir la actualidad como síntesis del pasado, de todas las generaciones pasadas que se proyectan en el futuro.[6] Este es el fundamento de la

[3] La libertad, según la concepción marxista, va siempre unida al reconocimiento de la necesidad histórico-natural. En otras palabras, los hombres no son libres de hacer lo que quieren (pongamos por caso, de atravesar el océano de un salto), sino que, reconocidas las leyes naturales, han de tener en cuenta su acción. También, respecto a la vida de la sociedad existen algunos elementos de la necesidad, tal como que los hombres no podrían vivir sin que, al menos una parte de ellos, trabajasen. En este caso, se trata también de reconocer lo que es verdaderamente necesario para la vida social, a fin de combatir lo que en ocasiones es producto exclusivo de las relaciones sociales, las cuales deben y pueden ser transformadas; por ejemplo: la guerra es un hecho social no necesario y, por consiguiente, exige el esforzarse por su desaparición. De aquí se deduce, también, la tesis de que la libertad es la conciencia de la necesidad.

[4] Para comprender bien este párrafo conviene recordar que Gramsci afirma poco antes que "las leyes civiles y estatales rigen su vida del modo histórico más acorde para dominar las leyes de la naturaleza, es decir, para facilitar su trabajo". De él se desprende que el trabajo es el punto de contacto entre el orden social y el orden natural. A tal propósito escribió Marx: "La célebre «unión de los hombres con la naturaleza» existió desde tiempo inmemorial a través del trabajo, y en toda época se manifiesta de diversos modos de acuerdo con el mayor o menor desarrollo de la industria" (*La ideología alemana*, Parte I).

[5] Gramsci, en líneas generales, entiende por magia y brujería las concepciones no científicas del mundo, fundadas ya sea en la religión, ya en la superstición. En el capítulo sobre "Cuestiones preliminares de filosofía", se considera y profundiza acerca del tema.

[6] Es característico de toda concepción histórica saber unir al presente las experiencias recogidas por los hombres durante siglos, en el pasado. Lo que entraña que, al enjuiciar los acontecimientos de otros tiempos, se tenga en cuenta, no tanto los conocimientos que hoy se poseen, sino el grado de desarrollo alcanzado en aquella época por el sector de la humanidad que nos ocupe. (Digamos que no podemos medir con el mismo rasero la esclavitud de la antigua Grecia y la creencia de los egipcios en los astros; ni medir con la misma vara el comportamiento de los indígenas del Africa ecuatorial y el de los habitantes de Nueva York.) La concepción histórica propia del

escuela elemental; pero que haya dado los frutos apetecidos, que el cuerpo magisterial tuviera conciencia de la tarea y de su contenido filosófico, es otra cuestión, relacionada con la crítica al grado de conciencia cívica de la nación en la que el magisterio representaba una manifestación todavía débil y no de vanguardia.

No es totalmente cierto que la instrucción no comporte también educación;[7] el haber insistido demasiado en esta diferenciación fue el grave error de la pedagogia idealista, y sus efectos se aprecian ya en su escuela reorganizada.[8] Para que la instrucción no entrañara también educación, sería preciso que el alumno fuese un ser pasivo, un "receptor mecánico" de nociones abstractas, lo que es absurdo y, por otra parte, es "abstractamente" negado precisamente por los sostenedores de la pura educacionalidad contra la simple instrucción mecanicista. Lo "positivo" se transforma en "verdad" en la conciencia del niño.[9] Pero la conciencia del niño no es algo "individual"

conocimiento de ese continuo desarrollo del hombre no puede por menos de ser también *dialéctica*. Para el marxismo, dialéctica es la realidad en continuo movimiento, en permanente devenir, donde cada estadio alcanzado determina las condiciones y contradicciones en que operan los hombres para pasar a un sucesivo y superior estadio.

7 El distingo entre "instrucción" y "educación" fue uno de los caballos de batalla de la pedagogía idealista contra la tradicional, en el que la "instrucción" aparecía pura y simplemente como obtención de un volumen dado de conocimientos, y la "educación" se presentaba en cambio, como el logro del método, de la madurez y de una particular lucidez mental que permitía el juicio sobre hombres y cosas. Gramsci, justamente, hace observar que la tal contraposición es mecánica, porque la simple noción, luego de penetrar en el cerebro del muchacho, se convierte, también, en elemento de formación y desarrollo. Pero, además, sin conocimientos no podría haber educación.

8 La escuela después de la reforma Gentile (ver nota 1 de este capítulo).

9 Son términos expresados por Giambattista Vico (1668-1744) uno de los más grandes filósofos italianos. Su principal obra es la *Scienza nuova*. Lo *positivo*, o sea, lo que se recaba de los escritos, del lenguaje hablado, de los usos y costumbres, de la virtud de gobierno, del derecho, de la poesía, del arte, etc.,

(y mucho menos individualizado), sino que es el reflejo del sector de la sociedad civil en que participa el niño, de las relaciones sociales que se manifiestan en la familia, en el vecindario, el pueblo, etc. La conciencia particular de la inmensa mayoría de los niños refleja las más diversas relaciones civiles y culturales en contraste con las representadas por los programas escolares. Lo "positivo" de una cultura progresista se convierte en "verdad en el marco de una cultura fosilizada y anacrónica; no hay unidad entre escuela y vida y por tanto ni entre instrucción y educación.[10] Por consiguiente, diríamos que el nexo instrucción-educación en la escuela sólo puede representarlo el trabajo vivo del maestro, puesto que éste conoce los contrastes entre el tipo de sociedad y de cultura que él representa y los representados por los alumnos y porque, además, conoce su tarea encargada de disciplinar y acelerar la formación del niño conforme al tipo superior en lucha con el tipo inferior. Si el magisterio es deficiente y el nexo instrucción-educación queda en libertad de resolver las cuestiones de la enseñanza apegado a viejos esquemas en los que se ensalza lo educacional, la obra del maestro resultará más defectuosa todavía: se conseguirá una escuela retórica, sin seriedad, porque faltará la corporeidad de lo positivo, y lo real será verdadero sólo de palabra, únicamente retórica.

Se aprecia mejor aún la degeneración en la escuela media, en sus cursos de literatura y filosofía. Antes, los alumnos por lo menos se hacían con un cierto "bagaje" (según las aficiones) de nociones concretas; ahora que el

es objeto de la *filología*. En cambio, la *verdad* es objeto de la *filosofía*, la que debe descubrir los principios universales de lo *positivo* y debe, al propio tiempo, ser aceptada por la *filología*.

10 Gramsci habla de lo que dice ser el infortunio de la escuela italiana contemporánea producido por el frecuente alejamiento entre el programa escolar y la experiencia real del niño, experiencia que adquiere de las relaciones sociales en que se ve envuelto desde los primeros meses de su vida.

maestro ha de ser, en especial, filósofo y esteta, el alumno descuida esas nociones concretas y se "atiborra la cabeza" de fórmulas y palabras que en su mayoría no le dicen nada y pronto las olvida. La lucha contra la vieja escuela era justa, pero su reforma no era cosa tan simple como parecía serlo; el problema no era de esquemas programáticos, sino de hombres, y no de maestros, sino de hombres como expresión del complejo social. En realidad, si una enseñanza mediocre puede conseguir que los alumnos alcancen "instrucción", no tendrá éxito en lograr que sean más cultos; la escuela los formará con escrúpulo y conciencia burocrática y mecánica, y el alumno, si es de cerebro despierto, ordenará, por cuenta propia y con la ayuda de su ambiente social, el bagaje acumulado. Con los nuevos programas, coincidentes con un descenso general en el nivel del cuerpo de enseñanza, no habrá mucho bagaje que ordenar. Los nuevos programas debieron de abolir totalmente los exámenes; en más de una ocasión, presentar ahora un examen debe ser un "juego de azar". Para cualquier profesor que examine, una "fecha" es siempre una fecha, y una "definición", una definición; pero ¿y un juicio y un análisis estético o filosófico?

La eficacia educativa de la vieja escuela de grado medio italiana, organizada según la antigua ley Casati,[11] no habría de buscarse (o negarla) en su concreto designio de serlo, sino en el hecho de que su organización y programas eran la manifestación de un modo tradicional de vida intelectual y moral, de un clima cultural de antiquísima tradición difundido entre toda la sociedad italiana. En decadencia ese ambiente y modo de vida, la escuela queda al margen de la vida y entra en crisis. Así, pues, criticar los programas y la organización disciplinaria de la escuela sin tener presentes aquellas condiciones, es obrar

[11] La ley Casati, así llamada debido a que fue Gabrio Casati el ministro que la promulgó en 1859, fijó la directriz educacional del nuevo Estado único italiano.

en el vacío. Este entendido nos regresa a la participación realmente activa de los alumnos en la escuela, que sólo puede producirse si la escuela está ligada a la vida. Pero los nuevos programas, cuanto más insisten y teorizan sobre la actividad del discípulo y su esforzada colaboración con el trabajo del maestro, tanto más disponen las cosas como si los alumnos fuesen simples seres pasivos.

En la vieja escuela, el estudio gramatical de las lenguas latina y griega y de sus literaturas e historias políticas respectivas constituía un principio para la educación del ideal humanístico encarnado en Atenas y en Roma; se difundía por doquier y era un elemento primordial de la vida y de la cultura nacional. La mecánica de su estudio gramatical estaba animada por la perspectiva cultural, y los conocimientos en particular no se aprendían con objeto de lograr un fin inmediato práctico-profesional; su interés no aparecía con tal fin, sino para el desarrollo de la propia personalidad y de la formación del carácter mediante la absorción y asimilación del pasado cultural en la civilización contemporánea europea. El latín y el griego no se aprendían para trabajar de intérpretes, camareros u oficinistas, sino para conocer directamente la civilización de ambos pueblos, supuesto necesario en la civilización moderna, es decir, para identificarse y conocerlas conscientemente. Las lenguas latina y griega se aprendían gramaticalmente de forma mecánica, pero no resultan muy justos y adecuados al respecto los calificativos de mecanicistas y áridos: la enseñanza se imparte a muchachos que precisan contraer ciertos hábitos de diligencia, exactitud, compostura —también física— y de concentración psíquica sobre determinadas materias, lo que sin una repetición mecánica de disciplinas y métodos apropiados, no podrán adquirir. Un estudioso cuarentón, ¿sería capaz de estar sentado en una mesita dieciséis horas seguidas, si desde niño y por coerción mecánica no hubiese adquirido el hábito apropiado? Si se quiere seleccionar grandes sabios, se precisa siempre comenzar desde

aquel punto; y se necesita apretar en la escuela en su conjunto para poder tener éxito y hacer surgir algunos millares o centenares, o siquiera docenas, de estudiosos de gran fibra necesarios para el progreso (si es que se puede, muchos millares, con aportación de las ayudas científicas adecuadas, sin regresar a los métodos escolares de los jesuitas).[12]

Es verdad que se aprende latín (o mejor, se estudia latín) y se le analiza en sus partes más elementales, se le examina como a algo sin vida, pero no olvidemos que los análisis hechos por el niño no pueden ser hechos sino sobre motivos inanimados, ni que ese estudio tiene que sucederse en tal forma, pues la vida de los romanos es un mito que en cierto modo prendió en el interés del niño, y le interesa, puesto que en el muerto hay siempre algo grande que perdura. Porque son lenguas muertas son examinadas como algo inerte, como cadáver sobre mesa anatómica que continuamente revive en los ejemplos y las narraciones. ¿Podría hacerse un estudio similar con el italiano? Imposible. Ninguna lengua viva puede estudiarse como el latín: "parecería" —y sería— absurdo. Ningún niño conoce el latín cuando inicia su estudio con ese método analítico. La lengua viva es conocida, y sería suficiente que el niño lo supiera para romperse el encanto: todos irían a la escuela Berlitz[13] inmediatamente.

El latín, lo mismo que el griego, incluso para su aprendizaje, se presenta a la fantasía como un mito. El latín no se estudia para saber latín, sino que desde tiempo ha —y por una tradición cultural-escolar de la que cabría indagar sus orígenes y evolución— se estudia como factor de un programa escolar ideal que reúne y satisface toda una serie de exigencias pedagógicas y psicológicas; se aprende para acostumbrar a los niños a estudiar de un modo determinado el análisis de un cuerpo histórico que puede manejarse como cadáver que continuamente revive, para habituarse a razonar y capacitarse en la abstracción al abstraerse esquemáticamente, y descender a la realidad inmediata para ver en cada asunto y dato lo que el concepto y el individuo tienen de general y lo que poseen de particular. ¿No es significativo, desde el ángulo de la educación, el continuo parangón entre el latín y la lengua en uso? Toda la lógica formal[14] de la diferenciación e identidad de palabras y conceptos con las contradicciones de los opuestos y el análisis de los distingos con el movimiento histórico y el conjunto lingüístico que se modifican con el tiempo, tienen un devenir, no son sólo estatismo. Se estudia desde Ennio[15] (y más bien las expresiones fragmentadas de los *dodici tavole*) a Fedro[16] y a los cristiano-latinos; se analiza un proceso histórico desde su surgir en el tiempo hasta su muerte aparente, pues es sabido que el italiano, con el que se confronta de continuo, es el latín moderno.[17] Si, en abstracto, se estudia la gramática de una cierta época y el vocabulario de un período determinado, y se compara la gramática y

[12] En estas y otras observaciones, Gramsci, sin querer en absoluto un retorno a la artificiosa escuela coercitiva fundada en la enseñanza de memoria (escuela de los jesuitas) hace, sin embargo, una severa amonestación a aquellos defensores de la escuela fácil, de la escuela pasatiempo, hoy en boga. De ninguna manera se debe confundir la escuela activa y creadora que propugna Gramsci con la escuela fácil. Más adelante aparecen otras observaciones argumentando al respecto.

[13] Escuela práctica para aprender a hablar y escribir idiomas.

[14] Lógica formal es el estudio de las "formas" del pensamiento, las que se manifiestan en su modo de expresión inmediato: el lenguaje.

[15] Quinto Ennio, poeta latino del siglo III-II a. de C., que fue considerado el padre de la poesía latina. De su obra quedan sólo algunos fragmentos (en total, 430 versos).

[16] Fedro, fabulista latino; vivió en el siglo I d. de C. Los cristiano-latinos son escritores de la época de la decadencia del Imperio Romano, precisamente del período en que se iba afirmando el cristianismo.

[17] El italiano —y también el francés, el español, el portugués, el rumano, etc.— es el desarrollo histórico del latín hablado.

el vocabulario de todos los autores en particular y la significación de cada término en todos los "períodos de estilo" concretos, se descubre que el léxico de Fedro no es el de Cicerón,[18] ni el de Platón, Lactancio o Tertuliano; que una misma concordancia de sonidos no significa lo mismo en épocas distintas ni para los diferentes escritores. De continuo se compara el latín con el italiano, más toda palabra es una imagen, un concepto que en las personas y en el tiempo asumen matices diversos en ambas lenguas comparadas. Se estudia la historia literaria de los libros escritos en aquel idioma, la historia política, la gesta de los hombres que hablaron aquella lengua. En todo este complejo orgánico está concretada la educación del jovencito al igual que en el hecho de que, sólo materialmente, ha recorrido todo aquel itinerario con aquellas etapas, etc. Se ha sumergido en la historia, adquirió una intuición historicista del mundo y de la vida que se transforma en su segunda naturaleza, casi espontánea, pues no fue pedantemente inculcada por voluntad marginal educativa. Este estudio educaba sin el deseo expresamente manifestado de hacerlo, con la mínima intervención educadora del maestro; educaba porque "instruía". Se sacaban experiencias lógicas, artísticas, psicológicas sin reflexionar sobre ello y sin contemplar de continuo el modelo, y se producía, en especial, una gran experiencia "sintética", filosófica, del desarrollo histórico-real. Esto no quiere decir —sería desacertado pensarlo— que el latín y el griego poseyeran intrínsecamente cualidades taumatúrgicas en el terreno educativo. Es el actuar de la tradición cultural que está viva, en especial fuera de la escuela, y

[18] Marco Tulio Cicerón (106-43 a. de C.). Político de tendencias conservadoras, jugó un papel de primer orden en uno de los períodos más críticos de la historia de Roma: el que precedió a la afirmación del César.. Se le recuerda, sobre todo, por su elocuencia y el inconfundible estilo de su prosa. Plauto vivió entre los siglos III y II a. de C., y fue el más grande comediógrafo latino. Lactancio Girmiano fue uno de los más importantes escritores cristiano-latinos y vivió entre los siglos II y III d. de C.

que en un ambiente dado produce tales consecuencias. Por otro lado, se aprecia que cambiada la tradicional intuición de la cultura, la escuela entra en crisis y entra en crisis el estudio del latín y del griego.

Precisará sustituirse el latín y el griego como punto de apoyo de la escuela formativa, y se les sustituirá; pero no será fácil disponer en orden didáctico la nueva materia —o serie de materias— de modo que ofrezcan resultados equivalentes en la educación y formación general de la personalidad del niño desde sus inicios hasta el umbral de su elección profesional. De hecho, en este período, el estudio o la mayor parte del estudio debe ser (o parecer a los discípulos) desinteresado, o sea, no tener objetivo práctico inmediato o demasiado inmediato. Debe ser formativo y también "instructivo", es decir, rico en conocimientos concretos. Ante la crisis profunda de la tradición cultural y de la concepción de la vida y del hombre, se verifica en la escuela actual un proceso de degeneración progresiva; la escuela de tipo profesional, orientada a satisfacer intereses prácticos inmediatos toma el barlovento sobre la escuela formativa, que desprecia este objetivo práctico inmediato. Lo más paradójico del caso es que este nuevo tipo de escuela se presenta con aureola democrática, si bien, en realidad, está predestinada a perpetuar las diferencias sociales, cuando no a inmovilizarlas al estilo chino.[19]

La escuela tradicional era oligárquica[20] por estar destinada a nuevas generaciones de grupos dirigentes y, a su vez, destinada ella misma a convertirse en escuela dirigente, pero no porque fuera oligárquico su sistema de enseñanza. No es la obtención de la capacidad directiva en general ni la tendencia a formar hombres superiores

[19] Quiere decir "inmóvil", dada la inmovilidad de la sociedad china en el transcurso de muchísimos siglos.

[20] Oligárquico es un término político que significa "gobierno de pocos". Así, pues, escuela oligárquica equivale a escuela para un restringido número de alumnos.

lo que imprime sello social a un tipo de escuela. La impronta social aparece en el hecho de que cada grupo social posee su modelo particular de escuela orientada a perpetuar en esos estratos su función tradicional dirigente u operante. Si se quiere romper esta trama, no se debe ni multiplicar ni matizar las escuelas profesionales, sino crear un modelo único de escuela preparatoria (elemental-media), que guíe al jovencito hasta el umbral de la elección profesional, formando, entre tanto, su capacidad de pensar, de estudiar y de dirigir o de controlar a quienes dirija.

Aunque la ampliación del número de tipos de escuela profesional tiende a eternizar las diferencias tradicionales, como esas diferencias propenden a suscitar estratificaciones internas (por ejemplo, entre los que de peones estudian para calificarse como obreros; los campesinos que aprenden agrimensura o agronomía elemental, etc.), dan la impresión de entrañar una inclinación democrática. Pero la orientación democrática no es, en esencia y sólo, dar la posibilidad al peón de transformarse en obrero calificado; significa que la sociedad —aunque sea en abstracto— sitúa a todos los ciudadanos en condiciones adecuadas para poder llegar a ser gobernantes; la democracia política tiende a formar gobernantes y gobernados (bien entendido, gobierno con el consentimiento de los gobernados), asegurando a todo gobernado el aprendizaje gratuito de la preparación y capacidad técnica necesaria comúnmente a tal fin. Mas el modelo de escuela que se incrementa —de escuela para el pueblo— ni siquiera se inclina a mantener esa ilusión, porque cada día se estructura más a modo de restringir el núcleo de la clase gobernante técnicamente preparada —en un ambiente social y político que limita más todavía la "iniciativa privada" para dar esta capacidad y preparación técnico-política—, de manera que, en realidad, se regrese a las divisiones de sistemas "jurídicamente" fijos y cristalizados,[21] antes que orientarse a superar las divisiones en grupos. La proliferación de escuelas profesionales cada vez más especializadas desde el inicio de la carrera es una de las manifestaciones más visibles de esa tendencia.

A propósito del dogmatismo y del criticismo-historicista[22] en las escuelas elemental y media, conviene observar que la nueva pedagogía quiso hacer mella en el propio dogmatismo en el terreno de la instrucción, en el del aprendizaje de las nociones concretas, es decir, en el mismo terreno donde es prácticamente imprescindible cierto dogmatismo que sólo puede absorberse y diluirse en el ciclo interno del curso escolar (no se puede enseñar gramática histórica en las primarias y en el gimnasio).[23] En resumidas cuentas, es obligado contemplar la presencia del dogmatismo —sobre todo en el campo del pensamiento religioso—[24] e, implícitamente la descripción de la historia de la filosofía como un sucederse de locuras y delirios. El nuevo curso pedagógico (al menos para aquellos alumnos —y son las grandes mayorías— que no reciben ayuda intelectual fuera de la escuela ni en la familia ni en el ambiente familiar, debiendo formarse sólo con lo que le dan a entender en clase) empobrece la enseñanza de la filosofía y prácticamente rebaja su cate-

[21] La división en sistemas precisos es típica de la sociedad feudal.

[22] El dogmatismo es el método que hace descender el conocer de la verdad no demostrada racionalmente a la *verita di fede* (la verdad de la fé: dogma). En cambio, el criticismo-historicista somete a un continuo examen *crítico* toda verdad, incluidos los propios principios del método.

[23] Gramsci quiere decir que en los primeros años no puede dejarse de enseñar la gramática de forma dogmática, como si de por siempre hubiese de permanecer inamovible. En cambio, la gramática histórica es la que analiza el surgir, desarrollo, modificarse y extinción de las diversas formas gramaticales.

[24] Recordemos que la reforma Gentile incorporó la enseñanza religiosa a la escuela primaria. Con el Concordato entre el Estado fascista y el Vaticano (1929), la religión fue introducida, aunque no con carácter obligatorio, en la escuela de grado medio.

goría, no obstante que racionalmente el curso se aparece bellísimo, de una belleza utópica.[25] La filosofía descriptiva tradicional, reforzada por un curso de historia de la filosofía y por la lectura de cierto número de filósofos, parece ser lo más indicado. La filosofía descriptiva y de definición será una abstracción dogmática al igual que la gramática y la matemática, pero es una necesidad pedagógica y didáctica. Uno es igual a uno, mas esta abstracción no llevará a nadie a pensar que una mosca es igual a un elefante. Aunque las reglas de la lógica formal son abstracciones del mismo género, son como la gramática del pensamiento común, necesitan, no obstante, estudiarse, porque no son algo ingénito, sino que se aprenden con el trabajo y la reflexión. El nuevo curso presupone que la lógica formal es algo que ya se posee cuando se piensa, pero no explica cómo debe adquirirse; lo que, en la práctica, es suponerla innata. La lógica formal es como la gramática: se asimila de modo "vivo", aunque el aprendizaje fuere necesariamente esquemático y abstracto, ya que el discípulo no es un disco de gramófono ni un receptor mecánicamente pasivo, si bien el convencionalismo litúrgico de los exámenes así lo hagan aparecer en ocasiones. La relación de estos esquemas educativos con el espíritu infantil es siempre activa y creadora, como activa y creadora es la relación entre el obrero y su instrumento de trabajo. También un calibre es un conjunto de abstracciones y, sin embargo, sin calibración no se producen objetos reales, objetos que representan relaciones sociales y contenido implícito de la idea.

El muchacho que se esfuerza con *bárbara, baralipton*[26]

[25] La reforma Gentile transformó la enseñanza de la filosofía imponiendo en los tres años de liceo el estudio de todo el decurso de la historia de la filosofía y, como puede imaginarse, su enseñanza resultó necesariamente superficial. En cambio, antes de la reforma Gentile, se estudiaba la filosofía de forma descriptiva, analizando sus cuestiones fundamentales.

[26] Son términos de la lógica formal que indican algunas operaciones lógicas elementales.

se fatiga; y, ciertamente, habrá de buscar el fatigarse lo menos posible, pero también es cierto que no podrá dejar de fatigarse para aprender a obligarse a sí mismo a privaciones y limitaciones de movimiento físico, es decir, a someterse a un aprendizaje psico-físico. Se precisa persuadir a mucha gente de que también el estudio es un oficio, y muy fatigoso, con un aprendizaje especial —además del intelectual— muscular y nervioso: es un proceso de adaptación, un hábito adquirido con el esfuerzo, la molestia e incluso el sufrimiento. La participación de las más amplias masas en la escuela media comporta la tendencia a relajar la disciplina en el estudio, a demandar facilidades. Por añadidura, muchos piensan que las dificultades son artificiosas, porque están habituados a considerar trabajo y fatiga sólo en el trabajo manual. La cuestión es compleja. Es verdad que el muchacho procedente de una familia de tradición intelectual supera más fácilmente el proceso de adaptación psicofísico: al entrar por primera vez en clase tiene varios puntos de ventaja sobre sus compañeros: tiene una orientación adquirida ya en las costumbres familiares; concentra su atención con más facilidad porque tiene el hábito del comportamiento físico, etc. Del mismo modo, el hijo de un trabajador de la ciudad sufre menos al entrar en una fábrica que un muchacho aldeano o un joven campesino que se crió en la vida rural. También el régimen alimenticio es de considerar, entre otros factores. He aquí por qué muchas gentes piensan que lo de la dificultad en el estudio sea un "truco" en detrimento suyo (cuando no se consideran estúpidos de nacimiento); ven al señor (y señor para muchos en la aldea significa intelectual) cumplir con soltura y aparente facilidad el trabajo que a sus hijos les cuesta lágrimas y sangre, y piensan que es un truco.

En una nueva situación estas cuestiones pueden agudizarse, y será preciso hacer frente a la tendencia a hacer fácil lo que, sin desnaturalizarlo, no lo puede ser.

Si de un grupo social que tradicionalmente no ha desarrollado aptitudes adecuadas se quiere crear un estrato de intelectuales que abarque las más grandes especializaciones, habrán de superarse dificultades inauditas.

Capítulo 3

La organización de la escuela y de la cultura

En la civilización contemporánea se observa, en general, que cualquier facultad práctica de obrar se presenta tan compleja, y que la ciencia se entrelaza de tal forma con la vida, que toda actividad se orienta a establecer sus escuelas de formación de dirigentes y especialistas[1] y, por tanto, a crear un grupo de intelectuales preparados al más alto nivel que impartan enseñanza en las mismas. Esta es la razón de que, junto a la escuela más vieja y tradicional, aquella a la que podríamos llamar "humanística", dirigida a llevar al individuo la cultura general todavía indiferenciada y la capacidad básica para pensar y saberse conducir en la vida, se vaya instituyendo todo un sistema de escuelas particulares de diversos grados para la formación de ramas profesionales completas o de profesiones especializadas con marcado carácter específico.

De tal modo, cabe decir que la crisis escolar que nos asola se relaciona, frecuentemente, con el hecho de que el proceso de diferenciación y singularización se produce de manera caótica, carente de principios claros y precisos, sin que exista un plan bien estudiado y determinado con pleno conocimiento; la crisis de programa y de organización escolar, de directrices generales para impulsar una

1 Ver lo manifestado sobre el particular por Gramsci en "La formación de los intelectuales."

política de creación de modernos cuadros intelectuales es, en gran medida, factor y obstáculo en la crisis orgánica general de la comprensión de los problemas.[2]

La división fundamental de la escuela en clásica y profesional era un esquema racional: la profesional se destinaba a las capas laborantes calificadas, y la clásica, a las clases dominantes y a los intelectuales. El desarrollo de la base industrial en la ciudad y en el campo sentía la creciente necesidad del tipo nuevo de intelectual urbano y esto hizo incrementar, al lado de la escuela clásica, la escuela técnica profesional,[3] poniendo así a discusión el principio mismo de las normas concretas de la cultura general y de su directriz humanística fundada en la tradición greco-romana.[4] Puesta a discusión, esa directriz se puede considerar desplazada, pues su capacidad formativa se basaba en gran parte en el indiscutido y tradicional prestigio de determinado tipo de civilización.

Hoy, la tendencia es abolir todo tipo de escuela que no "prepare" de inmediato para una actividad profesional u oficio —cual es el ejemplo de nuestro gimnasio-liceo— o dejar sólo un reducido número de ellas para el pequeño núcleo selecto de hombres y mujeres que no se ven obligados a pensar en prepararse un porvenir profesional; se propende a difundir con más intensidad las escuelas profesionales especializadas en las que el destino y la actividad futura del alumno son predeterminantes. La solución de la crisis debería seguir racionalmente la siguiente pauta: escuela inicial, única, de cultura general, humanística, formativa, que considere justamente el desarrollo de la capacidad de obrar manualmente (técnica, industrialmente) y el de la potencialidad del trabajo intelectual. De este tipo de escuela única, y a través de la renovada experiencia de la orientación profesional, se pasaría a la escuela especializada correspondiente o al trabajo en la producción.

[2] Esta crisis de la escuela se agravó también, ulteriormente, después de la caída del fascismo.

[3] No debe confundirse con la escuela profesional destinada a los trabajadores (clase productora), que tiene como fin la preparación de los obreros especializados. Se trata de la escuela de orientación técnica para los cuadros intermedios (ingenieros, administradores, técnicos, peritos, etc.), necesarios para el desarrollo de la industria.

[4] Esta orientación sobresale, precisamente, en el período del humanismo y del Renacimiento que contempla una profunda transformación de los principios educativos con la ayuda de los valores de la antigua civilización greco-romana, sacados de nuevo a la luz.

Hay que tener presente la creciente tendencia según la cual toda actividad práctica se orienta a crear su escuela especializada, del mismo modo que la actividad intelectual propende a crear sus propios círculos culturales que asumen la función de instituciones post-escolares, especializadas en organizar las condicione que hagan posible mantenerse al corriente de los avances que se verifiquen en su peculiar disciplina.

Es asimismo posible observar que los Parlamentos se inclinan cada vez más a diferenciar su función en dos aspectos "orgánicos": el deliberativo —que le es propio— y el técnico-cultural, mediante el cual las cuestiones sobre las que es menester adoptar resoluciones son previamente examinadas por expertos, y científicamente analizadas. Tal actividad ha creado ya todo un cuerpo burocrático de nueva estructura, pues además de las oficinas competentes especializadas que preparan el material técnico para las cámaras deliberativas, se instituye un segundo cuerpo de funcionarios —más o menos "voluntarios" y desinteresados— siempre elegidos en la industria, la banca y la finanza. Este es uno de los mecanismos a través de los cuales la burocracia profesional acabó por controlar los regímenes democráticos y los parlamentos. En la actualidad, el artilugio se extiende orgánicamente y absorbe en su círculo a los grandes especialistas de la actividad práctica privada que, de tal modo, controlan regímenes y burocracia. Cuando se trata del desarrollo orgánico necesario que tiende a integrar al personal especializado en

técnica política con el calificado en cuestiones concretas de la práctica operativa de administración —esencial en las grandes y complejas sociedades nacionales contemporáneas— toda tentativa de ahuyentar esa participación externa queda reducida a prédicas moralizantes y rezumares retóricos.

Se plantea el problema de modificar la preparación del personal técnico-político completando su cultura de acuerdo con los nuevos imperativos, formando nuevos tipos de funcionarios especializados que, colegiadamente, integren la actividad deliberativa. La tradicional imagen del "dirigente" político únicamente preparado para tareas jurídico-formales, es anacrónica y un peligro para la vida estatal. El dirigente debe tener el mínimo de cultura técnica general que le permita, si no "establecer" de por sí las adecuadas soluciones requeridas, sí saber valorar las soluciones presentadas por los expertos y escoger por tanto, la conveniente desde el punto de vista "sintético" de la técnica política.[5]

El modelo de colegio deliberativo que busca adquirir la necesaria capacidad técnica para laborar con eficacia ha sido descrito en otro trabajo,[6] donde se habla de lo que sucede en ciertas redacciones de revistas que al tiempo que como redacciones funcionan como círculos de cultura. El círculo critica colectivamente y así contribuye a elaborar los trabajos de los redactores en particular, trabajos que son organizados según un plan y una división racionalmente dispuesta de antemano. Por medio de la discusión y de la crítica colegial —la índole de sugestiones, consejos, indicaciones metódicas y críticas constructivas promueve la educación recíproca— cada quien trabaja de especialista en su materia para integrar la suficiencia colectiva, y en realidad se logra éxito en elevar

[5] Aquí, como en ocasión precedente, Gramsci se plantea el problema del nuevo tipo de dirigente que debe ser expresión de la clase obrera.

[6] Gramsci se refiere a su trabajo *Riviste tipo*.

el nivel medio del redactor a la altura del más capacitado o preparado, asegurando de tal forma a la revista la colaboración más selecta y de conjunto, y creando además las condiciones para el surgir de un grupo homogéneo de intelectuales dispuestos a producir regular y metódicamente "publicaciones" (y no sólo accidentales y de ensayos parciales, sino de trabajos orgánicos de conjunto).

Indudablemente que en esta especie de actividad colectiva, todo trabajo redunda en nueva capacidad y posibilidades para sí, pues en todo momento establece más condiciones armónicas y en consonancia con ello, y surgen los catálogos, clasificaciones bibliográficas, recogida de trabajos básicos especializados, etc. Se exige una lucha rigurosa contra el hábito al *dilettantismo*, a la improvisación y a las explicaciones "orales" y declamatorias. Especialmente, el trabajo debe ser hecho por escrito, y por escrito se debe hacer la crítica, en notas sucintas, concisas, lo cual se consigue, entre otros, distribuyendo a tiempo el material. El principio didáctico de escribir notas y críticas es preciso, ante la necesidad de combatir la rutina de la prolijidad, la declamación y el paralogismo[7] creados por la oratoria. Este tipo de trabajo intelectual es obligado para llevar a los autodidactas la disciplina en los estudios que comporta una carrera escolar regular, para *taylorizzar*[8] el trabajo intelectual. Por eso es útil el principio de que habla De Sanctis en sus menciones a la escuela napolitana de Basilio Puoti[9]; es decir, que es útil una cierta "estratificación" de capacidad y actitudes y la formación de grupos de trabajos bajo la guía de los ade-

[7] Paralogismo es un término filosófico que indica un razonamiento falaz.

[8] Hacerlo científico y racional.

[9] Francesco De Sanctis en un fragmento autobiográfico, en *La Giovinezza*, narra precisamente que en la escuela de Basilio Puoti (notable literato y lingüista napolitano) a los alumnos que más se distinguían se les denominaba los "venerables de Santa Zita". Los "venerables de Santa Zita" eran en el Doscientos los miembros del consejo de gobierno de la comuna de Lucca.

lantados y expertos que aceleran la preparación de los más atrasados y torpes.[10]

Un punto importante es aquel que se refiere al estudio de la organización práctica de la escuela unitaria en lo concerniente a la carrera escolar en sus diversos grados conformes a la situación y desarrollo intelectual-moral de los alumnos y a los fines que la propia escuela persigue alcanzar. La escuela unitaria o de formación humanística (entendiendo este término en su sentido más amplio y no únicamente en el tradicional), o de cultura general, habría de proponerse introducir a los jóvenes —luego de haberlos llevado a un cierto grado de madurez y capacidad— en la actividad social, familiarizarlos en la creación intelectual y práctica y en la autonomía de orientación e iniciativa. Señalar la edad escolar obligatoria depende de las condiciones económicas generales que pueden requerir de jóvenes y muchachos que rindan alguna aportación productiva de inmediato. La escuela unitaria exige que el Estado se plantee asumir los gastos de mantenimiento de los escolares que hoy son una carga para la familia, o sea, que trastoca de arriba a abajo, ampliándole de modo inaudito, y complicándolo, el cómputo del ministerio de la Educación Nacional. La cabal función educadora y de formación de las nuevas generaciones se transforma de privada en pública, pues sólo así puede abarcar a esas generaciones, sin divisiones de grupos o castas. Mas esta transformación de la práctica escolar reclama una enorme ampliación de la organización, también práctica, de la escuela, de sus edificios, del material científico, del cuerpo docente. Este tendrá que ser singularmente aumentado, pues la eficiencia de la escuela es tanto mayor e intensa cuanto más estrecha es la relación entre maestros y alumnos, cuestión que deja vislumbrar otros problemas de no fácil ni rápida solución. Tampoco es sencillo el problema de los edificios, ya que este tipo de escuela habría de

[10] En este tema es evidente la preocupación de Gramsci por la formación de los cuadros obreros.

reunir las condiciones de escuela-colegio, con dormitorios, refectorios, bibliotecas especializadas, adecuadas salas para trabajos de seminario, etc. Por este motivo, inicialmente, el nuevo tipo de escuela deberá ser apto —no podrá ser de otro modo— para grupos restringidos de jóvenes seleccionados en concurso o señalados bajo su responsabilidad por instituciones idóneas.

La escuela unitaria tendrá que corresponder al ciclo actual de la elemental y la media, reorganizando el contenido y el método de enseñanza y también la disposición de los diversos grados en la carrera escolar. El primer grado, elemental, no deberá contar con más de tres o cuatro años y junto a la enseñanza de las nociones primarias "instrumentales" para la instrucción —leer, escribir, hacer cuentas, geografía e historia— deberá, en especial, desarrollar el tema —hoy descuidado— de "los derechos y los deberes", o sea, las primeras nociones de Estado y Sociedad como elementos primordiales de la nueva concepción del mundo que entra en colisión con los conceptos, vigentes hasta la fecha, de las diversas esferas sociales tradicionales que podríamos denominar folkloristas. El problema didáctico a resolver es el de atemperar y hacer fecunda la directriz dogmática que no puede por menos de ser propia de estos primeros años. El resto del curso no deberá durar más de seis años, de modo que entre la edad de los 15 y 16 se puedan cubrir todos los grados de la escuela unitaria.

Cabe, quizás, la objeción, de que tal curso, por su rapidez y si de verdad se quieren lograr los resultados que la organización actual de la escuela clásica se propone sin lograrlo, resulte demasiado fatigoso. Pero se puede alegar que la organización en su conjunto contará con los recursos generales merced a los cuales —al menos para parte de los alumnos— el curso aparece hoy como demasiado lento. ¿Cuáles son estos elementos? En una serie de familias, en particular en las de intelectuales, los muchachos encuentran en casa una preparación —como pro-

longación e integración con la vida escolar—, absorbiendo, como suele decirse, del "ambiente", una cantidad de nociones y actitudes que facilitan la propia carrera escolar: conocen y desarrollan el sentido del lenguaje literario, como medio de expresión y de conocimiento, en superior calidad técnica a las posibilidades con que cuenta el promedio de la población escolar entre los seis y los doce años. De tal modo, los alumnos citadinos, por el sólo hecho de vivir en la ciudad, han captado, ya antes de los seis años, una suma de nociones y actitudes que hacen más fácil, provechosa y rápida, la enseñanza escolar. En la intimidad de la organización de la escuela unitaria deberán crearse al menos las principales de estas condiciones, aparte de que se supone que paralelamente a la escuela unitaria se desenvuelve una red de asilos para la infancia y otras instituciones en las que —y también antes de la edad escolar— los niños son habituados a cierta disciplina colectiva y adquieren nociones y actitudes preescolares. En realidad, la escuela unitaria debería organizarse como colegio, con vida colectiva diurna y nocturna, libre de las actuales formas hipócritas y mecánicas de disciplina, y el estudio tendría que hacerse colectivamente —también el llamado estudio individual— con la asistencia de los maestros y de los alumnos más aventajados.

El problema fundamental se plantea en la fase de la enseñanza escolar representada actualmente por el liceo y que, como tipo de enseñanza, no se diferencia hoy en nada de las clases precedentes, a no ser por la suposición abstracta de la madurez intelectual y moral superior del alumno, por su mayor edad y su anterior experiencia acumulada.

De hecho, en el presente, entre liceo y universidad como entre la escuela y la vida, hay un salto, una verdadera solución de continuidad y no un paso racional de la cantidad (la edad) a la calidad (la madurez intelectual y moral). De la enseñanza casi puramente dogmática, donde la memoria juega tan importante papel, se pasa a la fase creadora o de trabajo autónomo e independiente; de la escuela con disciplina para el estudio, impuesta y controlada autoritariamente, se entra a una fase del estudio, o de trabajo profesional, donde la autodisciplina intelectual y la autonomía moral es, teóricamente, ilimitada. Y esto acontece de repente, luego de la crisis de la pubertad, cuando el fuego de las pasiones instintivas y elementales no acabaron todavía de contender con los frenos del carácter y de la conciencia moral en formación. Y en Italia, donde el principio de trabajo de "seminario" no está generalizado en la Universidad, el tránsito es todavía más brusco y mecánico.

De aquí que en la escuela unitaria la fase última haya de concebirse y establecerse como la decisiva en que se tiende a crear los valores fundamentales del "humanismo", la autodisciplina intelectual y la autonomía moral requerida para ulteriores especializaciones, bien sean de índole científica (estudios universitarios), bien de carácter práctico-productivo inmediato (industria, burocracia, finanzas, etc.). El estudio y aprendizaje de los métodos creativos en la ciencia y en la vida deben comenzar en esta última fase de la escuela dejando de ser monopolio de la Universidad o del azar de la vida práctica; esta etapa escolar debería ser una escuela creadora, debería contribuir a desarrollar el factor de la responsabilidad autónoma en el individuo. Es preciso distinguir entre escuela creadora y escuela dinámica, y lo mismo en lo que se refiere a la forma que ofrece el método Dalton.[11]

Toda escuela unitaria es dinámica (activa), si bien, en este terreno, es necesario establecer límites a la ideología libertaria y reivindicar con cierta energía el deber de

[11] El método Dalton, llamado así por la pequeña y linda ciudad americana de Dalton, es un método pedagógico ideado por Elena Parkhurst, difundido sobre todo en Inglaterra. Este método subdivide la escuela en laboratorios donde cada alumno puede trabajar libremente según su deseo (grabado, cerámica carpintería, etc.)

las generaciones adultas —o sea, del Estado— para conformar a las nuevas generaciones. Todavía se está en la fase romántica de la escuela dinámica, fase en la que los elementos de lucha contra la escuela mecanicista y jesuítica se han dilatado morbosamente por razones de contraste y de polémica; se requiere entrar en la etapa "clásica", racional, y encontrar en los fines a conseguir la fuente natural para establecer métodos y formas.

La escuela creadora es la culminación de la escuela dinámica. En aquel primer período se propende a disciplinar y, por tanto, también a nivelar, a obtener determinada especie de "conformismo" que podemos denominar "dinámico", y en este último, en el creador, sobre la base lograda de "colectivización" de tipo social, se tiende a expandir la personalidad transformada en autónoma y responsable, mas con una conciencia moral y social sólida y homogénea. De tal modo, escuela creadora no significa "escuela de inventores y descubridores"; sólo indica una fase y un método de investigación y conocimiento y no un "programa" predeterminado con obligación de originalidades e innovaciones a toda costa. Indica que el aprendizaje se produce, en especial, por el esfuerzo espontáneo y autónomo del discípulo y en el cual el maestro únicamente ejerce una función de guía amistoso, como sucede o debe suceder en la Universidad. Descubrir por sí mismo, sin sugerencias y ayudas externas, una verdad, es creación —aunque la verdad sea vieja— y demuestra el dominio del método. Como quiera, señala que se ha entrado en la fase de madurez intelectual en que pueden descubrirse verdades nuevas. Por eso, esta etapa de la actividad escolar tendrá que desarrollarse fundamentalmente en los seminarios, las bibliotecas y los laboratorios experimentales, y en ella se recogerán los indicios conducentes a la orientación profesional.

La aparición de la escuela unitaria representa el inicio de las nuevas relaciones entre trabajo intelectual y trabajo industrial, y no sólo para la escuela, sino para toda la vida social. El principio unitario se reflejará, por tanto, en todos los organismos de cultura, transformándolos y dándoles un nuevo contenido.

Capítulo 4

Sobre el concepto de lo nacional popular

Critica fascista[1] en una nota de primero de agosto de 1930 se lamenta de que dos grandes diarios, uno de Roma y otro de Nápoles, habían iniciado la publicación en folletín de las novelas *El Conde de Montecristo* y *Giuseppe Balsamo*, de Alejandro Dumas[2] y *El calvario de una madre*, de Pablo Fontenay.[3] Escribe *Critica:* "Sin duda que el ochocientos francés fue un período dorado para la novela folletinesca, pero tienen que tener bien pobre concepto de sus lectores los diarios que reimprimen novelas de hace un siglo, como si el gusto, el interés, el conocimiento literario no hubieran cambiado para nada de entonces a ahora. Y no sólo por esto, sino porque ¿por qué no tener en cuenta y a pesar de la opinión en contrario, que existe la novela moderna italiana? ¡Y pensar que esta gente está lista a verter lágrimas de tinta sobre la desgraciada suerte de las letras patrias!"

Critica confunde los diversos aspectos del problema: la no difusión entre el pueblo de la llamada literatura artística y la ausencia en Italia de literatura popular, mo-

[1] La *Critica Fascista*, revista fundada y dirigida por el periodista fascista Giuseppe Bottai, que en varias ocasiones fue ministro.

[2] Alejandro Dumas (1803-1870), escritor francés, autor de novelas y dramas de gran éxito. Baste recordar *Los Tres Mosqueteros* y *El Conde de Montecristo.*

[3] Mediocre escritor popular francés del ochocientos.

tivo que obliga a los periódicos a surtirse del extranjero. (Seguro que nada impide que pueda existir una literatura popular artística, y el ejemplo más evidente es el patrimonio "popular" de los grandes novelistas rusos, incluso hoy;[4] pero, de hecho, no existe ni una popularidad de la literatura artística ni una producción literaria popular de Italia, porque falta la identidad de conceptos universales entre escritores y pueblo. Es decir, los sentimientos populares no son considerados propios por los escritores ni los escritores asumen función educadora nacional, pues ni se propusieron ni se proponen dar forma a los sentimientos populares luego de examinarlos y hacerlos suyos.) *Critica* ni siquiera se plantea estos problemas, y no saca las consecuencias "reales" del hecho de que las novelas de hace cien años sigan agradando, y de que el gusto y la ideología sean los mismos que los de aquella época. Los periódicos son órganos político-financieros y no se proponen difundir en sus "propias columnas" las bellas letras, a no ser que tal difusión aumente la tirada. La novela de folletín es un procedimiento para difundir el periódico entre las masas populares (recordemos el caso del *Lavoro* de Génova, que bajo la dirección de Giovanni Ansaldo[5] reimprimió toda la literatura francesa de folletín, al tiempo que en otros lugares del diario buscaba dar el tono de la más refinada cultura). Esto significa éxito político y resultados financieros. Por eso el periódico busca el tipo de novela que gusta ciertamente al pueblo y que le asegurará una clientela continua y permanente. El hombre del pueblo compra un solo periódico —cuando lo compra—; la elección del periódico ni siquiera es personal, sino que con frecuencia se resuelve por el grupo familiar. Las mujeres pesan mucho

[4] Sobre todo León Tolstói (1828-1910) y Fedor Dostoiewski (1821-1881).

[5] *Il Lavoro* es un diario genovés. Giovanni Ansaldo, periodista, fue en tiempos socialista y redactor jefe de *Il Lavoro;* después se adhirió al fascismo, del que fue activo propagandista.

en la elección del diario e insisten atraídas por las bellas e interesantes novelas (lo que no quiere decir que los hombres no estén ligados a la novela; pero, seguramente, la mujer muestra interés especial en la novela y en las crónicas de los sucesos). Derivado de todo esto aparece el hecho de que los periódicos puramente políticos jamás pudieron alcanzar difusión (a no ser los periódicos de activa lucha política); los adquirían jóvenes —hombres y mujeres— sin excesivas preocupaciones familiares, interesados intensamente en la suerte de sus opiniones políticas, y un número escaso de familias muy unidas en sus ideas. Por lo general, los lectores de periódicos no comparten las opiniones de los periódicos que compran, o perciben poco su influencia. Desde el ángulo de la técnica periodística, es de estudiar el caso del *Secolo*[6] y de *Il Lavoro,* que publican hasta 3 novelas de folletín para conseguir una tirada alta permanentemente (no suele pensarse en que para muchos lectores la novela-folletín es como la literatura de calidad para la persona culta: conocer la novela que publicaba *La Stampa* era una especie de deber mundano de portería, de patio y de corredor de vecindad; toda agudeza daba lugar a conversaciones en las que brillaba la intuición psicológica, la capacidad lógica de intuición de los más distinguidos, etc.; se puede afirmar que los lectores de la novela de folletín se interesan y apasionan con sus autores con mucha mayor sinceridad y más vivo interés humano, que los asiduos a las llamadas tertulias cultas lo hacen con las novelas de D'Annunzio[7] o las obras de Pirandello).[8]

[6] *Il Secolo*, diario milanés de tendencia democrática y radical; tuvo amplia difusión en los últimos decenios del siglo pasado y a principios del actual.

[7] Gabriel D'Annunzio (1863-1938), notabilísimo escritor que durante treinta años señoreó nuestra literatura.

[8] Luigi Pirandello (1869-1937), nacido en Girgenti, Sicilia, escribió poesías, novelas y romances, algunos de los cuales, como *El difunto Matías Pascal*, tuvieron rápido éxito en toda Europa. Su fama principal le precede como dramaturgo, género que inició ya en edad avanzada, en tiempos de la Primera Guerra mun-

Pero el problema más interesante es éste: ¿por qué los periódicos italianos de 1930 que querían difundirse o sostenerse tenían que publicar los folletines de hace un siglo o novelas modernas de esa clase? ¿Y por qué no existe en Italia una literatura de ese género, no obstante que debe ser remuneradora? Es de observar que, en muchas lenguas, nacional y popular son sinónimos, o casi lo son (es el caso del ruso, y así se manifiesta en alemán donde *volkisch*[9] tiene un significado más íntimo, de raza; y lo mismo, en general, en la lengua eslava; en francés, nacional tiene un significado en el que el término popular tiene un mayor contenido político, porque está ligado al concepto de soberanía, y soberanía nacional y soberanía popular tienen —o han tenido— el mismo valor). En Italia, el término nacional tiene un significado ideológico muy restringido y en todo caso no coincide con el de popular, porque en Italia los intelectuales están alejados del pueblo, es decir, de la nación, y en cambio están ligados a una tradición de casta que jamás ha estado en la ruta de un fuerte movimiento político popular o nacional por abajo; la tradición es libresca y abstracta, y el intelectual típico de nuestros días se siente más ligado a Aníbal Caro[10] o a Hipólito Pindemonte que a un campesino pullés o siciliano. El término común de nacional está ligado en Italia a esa tradición intelectual y libresca, y de ahí la facilidad tonta —y en el fondo peligrosa— de calificar de antinacional a todo lo que no entraña esa concepción, arcaica y apolillada, de los intereses del país.

dial. Sus principales obras teatrales: *Sei personaggi in cerca d'autore*, *Questa sera si recita a soggetto*, *Enrico IV*, *Così è se vi pare*, etc., han conquistado los escenarios de todo el mundo, rindiéndole el máximo galardón literario mundial: el Premio Nobel. Gramsci ha dedicado numerosas notas a Pirandello, a quien se considera uno de los más grandes escritores del siglo.

9 Popular, en alemán.

10 Annibal Caro (1507-1566), finísimo literato, notable sobre todo por las traducciones en ágiles versos sueltos de la *Eneida*, de Virgilio. Hipólito Pindemonte (1753-1828) fue un poeta prerromántico del que se recuerdan sus suaves *Poesías Campestres*.

Son dignos de tener en cuenta los artículos de Humberto Fraccia[11] en *L'Italia Letteraria* de julio de 1930 y *La Lettera a Umberto Fracchia sulla critica*, de Hugo *Ojetti*,[12] en *Pegaso* de agosto de 1930. Los lamentos de Fracchia son muy similares a los de la *Critica fascista*. La llamada literatura nacional artística no es popular en Italia. ¿De quién es la culpa?: ¿del público, que no lee?; ¿de la crítica, que no presenta y exalta ante el público los valores literarios?; ¿de los periódicos, que en lugar de publicar en folletín la moderna novela italiana, publican el viejo *Conde de Montecristo?* Pero ¿por qué el público no lee en Italia, en tanto sí lo hace en otros países? ¿Y es, pues, verdad, que en Italia no se lee? ¿No sería más justo plantear el problema de por qué el público italiano lee literatura extranjera popular (y no popular), y, sin embargo, no lee la italiana? El mismo Fracchia ¿no lanzó los ultimátums a los editores que publicaron —y por consiguiente debieron vender al respecto— obras extranjeras amenazándoles con medidas gubernativas?; y, al menos en parte, ¿no se ha hecho tentativa de intervención gubernamental por obra del honorable Michele Bianchi,[13] subsecretario del Interior?

¿Qué quiere decir el hecho de que el pueblo italiano lea con preferencia a los escritores extranjeros? Significa que siente la hegemonía intelectual y moral de los intelectuales extranjeros, que se siente más ligado a ellos que a los de su país, es decir, que en el país no existe un bloque nacional intelectual y moral ni jerárquico ni

11 Humberto Fracchia (1889-1930), literato, autor de algunas novelas que en su tiempo tuvieron cierto éxito (*Perduto amore*, *Angela*, *Piccola gente di città*, *Stella del Nord*). Fue fundador del semanario *La Fiera letteraria* (transformado luego en *L'Italia letteraria*).

12 Ugo Ojetti (1871-1946), periodista, escritor y crítico de arte. *Pegaso* era una notable revista cultural por él dirigida.

13 Micheli Bianchi (1883-1930), político. En su juventud fue socialista y luego formó entre los primeros fundadores del fascismo y como secretario del partido fascista.

mucho menos igualitario. Los intelectuales no son del pueblo, aunque accidentalmente algunos de ellos procedan de la plebe; aparte de la retórica, no se sienten ligados al pueblo, ni conocen ni sienten sus prolijas necesidades y aspiraciones, sino que frente al pueblo son algo estancado, se hallan en el vacío, sin apoyo aparente, es decir, son una casta y no algo articulado con funciones orgánicas del mismo pueblo.

La cuestión no queda restringida únicamente a la literatura narrativa, sino que se extiende a toda la cultura nacional popular, lo mismo que al teatro y a la literatura científica en general (ciencias de la naturaleza, historia, etc.) ¿Por qué no surgen en Italia escritores como Flammarion?,[14] ¿por qué no ha brotado una literatura de divulgación científica como en Francia y en otros países? Estos libros extranjeros, traducidos, son buscados, leídos y, frecuentemente, obtienen grandes éxitos. Todo ello significa que las capas cultas y su actividad cultural están alejadas del pueblo-nación; no porque éste no haya demostrado y demuestre interesarse en esas actividades en sus distintos niveles, desde el más ínfimo (novelistas de folletín) al más elevado, pues la realidad es que busca los libros extranjeros al respecto, sino porque el elemento intelectual indígena aparece ante el pueblo-nación como más extranjero que los propios extranjeros. El problema no es de hoy: se sitúa al establecerse el Estado italiano; su existencia, ya con anterioridad a tal hecho —factor de retraso en la formación política unitaria de la península—, se explica en el libro de Ruggero Bonghi[15] sobre la impopularidad de la literatura italiana.

Del mismo modo, el idioma, anterior a la concepción intelectual y moral de la nación y del Estado contribuyó,

14 Camilo Flammarión (1842-1925), astrónomo francés, notable por su meritoria obra de divulgación científica. También en Italia se vio rodeada su obra de cierta popularidad.

15 Ruggero Bonghi (1826-1895), político y escritor; fue ministro de Instrucción Pública. La obra a que alude Gramsci se titula *Perché la letteratura non sia popolare in Italia.*

también, al éxito en la fundación del Estado italiano, quien buscó la razón de su unidad en el lenguaje común. Sin embargo, la unidad idiomática es una de las formas externas —no absolutamente necesaria— de la unidad nacional: en todo caso es un efecto, no una causa. F. Martini,[16] en sus escritos sobre el teatro, dice: "Existe y continúa desarrollándose toda una literatura..."

En ausencia de literatura moderna propia, algunas capas del vulgo han satisfecho sus necesidades intelectuales y artísticas de diversos modos, pues existen esas necesidades, aunque se presentan en forma elemental y confusa; de ahí la difusión de las novelas caballerescas medievales —*Reali de Francia, Guerino detto il Meschino*[17]—, especialmente en Italia meridional y en la montaña; y los *maggi*[18] en Toscana (los argumentos que presentaban a los *maggi* son sacados de libros, novelas y, en particular, de leyendas que se hicieron populares, como la Pia de Tolomei.[19] Existen varias publicaciones sobre los *maggi* y su repertorio).

Los laicos[20] fracasaron en su tarea histórica de educadores y creadores de la intelectualidad y de la conciencia moral del pueblo-nación y no han sabido dar una

16 Ferdinando Martini (1841-1928). Escritor, periodista, político. Fue ministro de Instrucción Pública y de las Colonias, y, durante algunos años gobernador de Eritrea.

17 *Reali di Francia* y *Guerino detto il Meschino* son obras bastante difundidas de Andrea de Barberino (1370-1431). En *Reali di Francia* se narran de modo fantástico las empresas del rey de Francia hasta Carlomagno; y las vicisitudes de algunos famosos paladines (Orlando, Bovo d'Antona, Fioravante, etc.).

18 Los *maggi*, especialmente expandidos en las zonas montañosas de Reggio Emilia y Massa-Carrara, son representaciones teatrales al aire libre, de contenido caballeresco o de romance.

19 Pia de' Tolomei es protagonista de importantísimo episodio de la *Divina Comedia* (Purg., canto V). Según la tradición, Pia hizo matar al marido a traición.

20 Con este término alude Gramsci a toda la cultura burguesa italiana moderna, cuya tarea histórica debió haber sido el contraponerse a la cultura eclesiástica y a su propagación entre las masas populares.

satisfacción a las exigencias intelectuales del pueblo; precisamente, por no haber ofrecido una cultura laica, por no haber sabido crear el humanismo moderno capaz de difundirse hasta en los estratos más vulgares e incultos, lo que era necesario desde el punto de vista nacional; por haberse mantenido ligados a un mundo anticuado, mezquino, abstracto, demasiado individualista, de casta. La literatura popular francesa —la más propagada en Italia—, en ocasiones y en mayor o menor grado y en estilo más o menos agradable, representa ese moderno humanismo, ese laicismo al modo contemporáneo; y lo representan Gerrazzi,[21] Mastriani y otros pocos escritores populares de nuestro país. Mas si los laicos fracasaron, los católicos no tuvieron mayor éxito. No conviene dejarse ilusionar por la discreta difusión de que gozan ciertos libros católicos, fruto de la extensa y potente organización de la Iglesia y no de una fuerza expansiva en sí; esos libros se regalan en numerosísimas ceremonias, se leen como castigo, por imposición, por desesperación.

Resalta el hecho de que en el campo de la literatura de aventuras los católicos no hayan sabido ofrecer más que mezquindades, no obstante tener una fuente de primer orden en los viajes y en la agitada y a menudo arriesgada vida de los misioneros. Es más, en el período de mayor difusión de la novela geográfica de aventuras también la literatura católica al respecto resultó pobre y en nada comparable a las laicas francesa, inglesa y alemana. Las vicisitudes del cardenal Massaja[22] en Abisinia es el libro más notable, pero los demás —la invasión de libros de Ugo Mioni (ya padre jesuita)— son inferiores a cualquier exigencia. Igualmente, los católicos han hecho bien poco en la literatura popular científica, a pesar de sus grandes astrónomos, como el padre Secchi (jesuita), y de que la astronomía es la ciencia que más interesa al pueblo. Esta literatura católica rezuma apologética jesuita como el musgo humedad, y se destaca por su tosca mezquindad. La insuficiencia de los intelectuales católicos y el exiguo éxito de su literatura forman en los índices más expresivos de la brecha profunda que existe entre religión y pueblo. Este se halla en misérrimo estado de indiferentismo y carencia de vigorosa vida espiritual. La religión permanece en estado de superstición y no ha sido sustituida por una nueva moralidad laica y humanística, debido a la incapacidad de los intelectuales laicos. La religión no ha sido ni sustituida ni transformada profundamente, ni tampoco nacionalizada como lo fue en otros países y sucedió con el propio jesuitismo en América. La Italia popular se encuentra en las condiciones que surgieron inmediatas a la Contrarreforma. La religión, todo lo más, se ha ajustado al folklore pagano y ha permanecido en esa fase.[23]

21 Francesco Domenico Guerrazzi (1804-1873) fue escritor asaz fecundo y patriota de la democracia toscana. En 1849 formó parte del triunvirato revolucionario que sustituyó en Toscana al Gran Duque. Autor de muchas novelas, entre las cuales las más importantes son *La battaglia di Benevento*, *L'assedio di Firenze*, *Beatrice Cenci*. Francesco Mastriani (1819-1891) fue un escritor bastante popular, autor, sobre todo, de novelas de folletín. Recordamos *La Cieca di Sorrento* e *I Misteri di Napoli*.

22 Padre Guglielmo Massaja (1809-1886), realizó numerosos viajes al Africa, en especial a Etiopía, donde permaneció muchos años. Dejó amplia narración de sus viajes.

23 La atención que Gramsci dedicaba en sus *Cuadernos* a la literatura de folletín, debiera transferirse hoy a los espectáculos de masas como el cine y la televisión, que en gran parte sustituyeron a la novela en los medios populares. Naturalmente que el balance sería diferente, porque en esta posguerra Italia ha producido un cinema nacional-popular propagado en todo el mundo, al igual que aconteció en el pasado con las literaturas populares francesa y rusa. Y esto no ha sucedido por casualidad, sino que se debe al gran empuje de las masas populares en la lucha antifascista y en la guerra de liberación. Por eso no es fortuito —y los juicios de Gramsci al particular lo confirman— que las clases dirigentes intentaron e intentan por todos los medios posibles terminar con el nuevo cinema y con las manifestaciones del arte realista, con la búsqueda de un arte nacional-popular capaz de cumplir la tarea de unificación cultural con orientación moderna, labor a la que la burguesía italiana renunció desde hace tiempo.